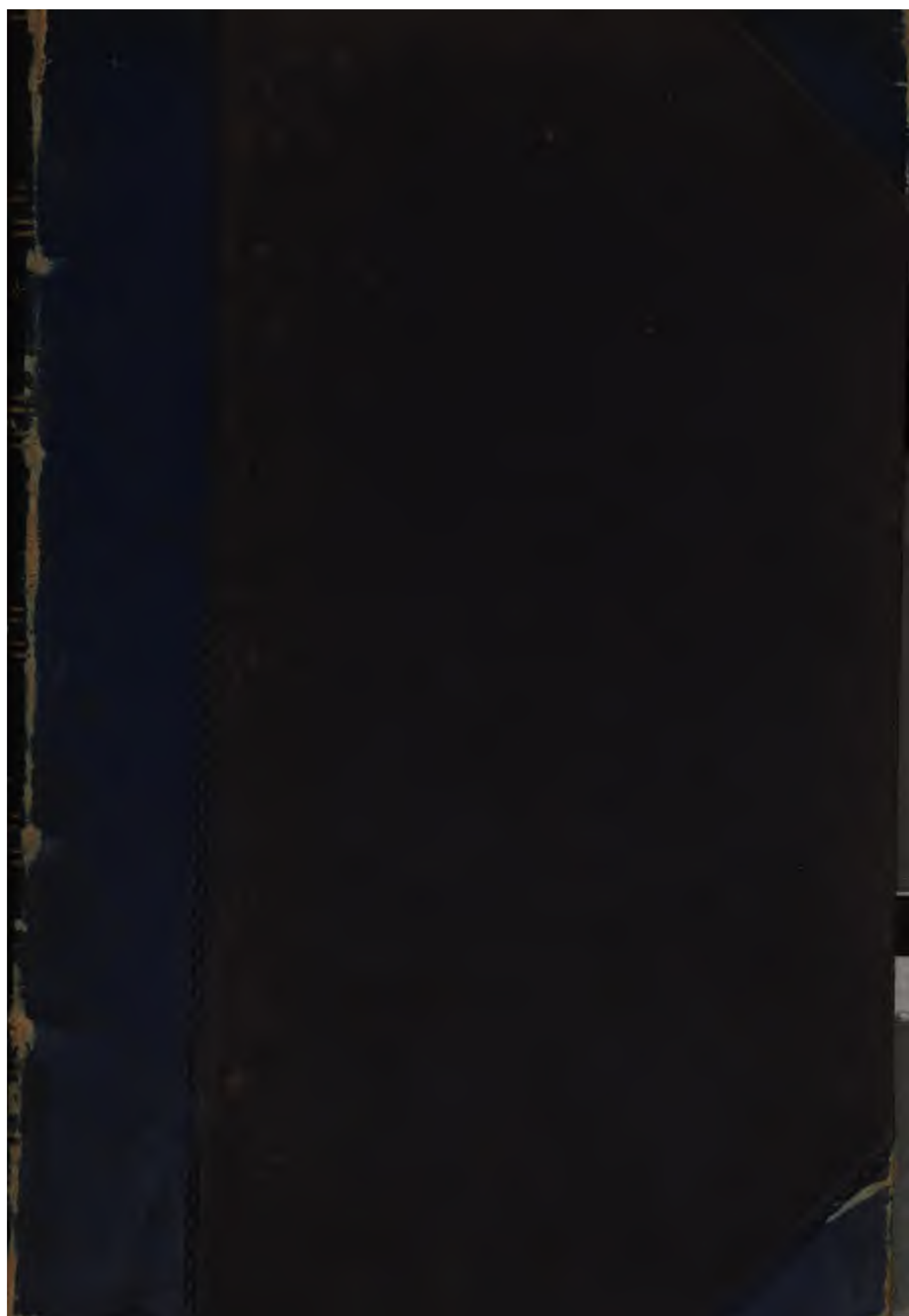
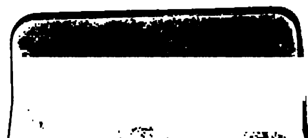








IMMANUEL KANT'S
ERKENNTNISSTHEORIE

NACH

IHREN GRUNDPRINCIPIEN ANALYSIRT.

EIN BEITRAG

ZUR GRUNDLEGUNG DER ERKENNTNISSTHEORIE

VON

JOHANNES VOLKELT.



LEIPZIG,

VERLAG VON LEOPOLD VOSS.

1879.

Vorrede.

Durch meine Vorlesungen zu einer gründlichen Wiederaufnahme des Studiums der Kantischen Philosophie geführt, kam ich, je mehr ich mich in sie vertiefte, um so mehr zu der Ueberzeugung, dass die sich mit Kant beschäftigende Forschung das Denken dieses Philosophen fast überall als zu einfach und durchsichtig, als eine zu wenig complicirte, mühevolle und dunkel ringende Arbeit auffasse. Fast überall begegnete ich mehr oder weniger einseitigen Darstellungen seiner Lehre, fast jedes neue Buch über Kant, das ich in die Hand nahm, zeigte mir einen neuen Versuch, diesen oder jenen wesentlichen Factor seiner Philosophie aus ihrem Mittelpunkte zu drängen oder ganz aus ihr zu verweisen. Wohl fand ich treffliche Leistungen auf dem Gebiete der Kantforschung in grofser Zahl: eindringende Analysen seiner Gedankengänge, scharfsinnige Aufdeckungen von Lücken, Verwirrungen und Widersprüchen, feinspürende Untersuchungen über seinen philosophischen Entwickelungsgang, glanzvolle Darstellungen der grofsen, einfachen Züge seiner Lehre. Dagegen sah ich mich vergebens nach einer eingehenden, umfassenden Untersuchung des complicirten Zusammenwirkens und Ineinanderarbeitens der fundamentalsten Triebfedern des Kantischen Denkens um, nach einer Darstellung derjenigen Principien, die sein Denken constituiren, und aus deren Fungiren das eigenthümliche Gefüge seiner Philosophie entspringt. Ich fasste daher den Entschluss, eine Analyse der Kantischen Erkenntnisstheorie in der Weise zu versuchen, dass dabei allen Seiten seines erkenntnisstheoretischen Denkens Gerechtigkeit widerführe und seine fundamentalsten Triebfedern in ihrem verwickelten Zusammenarbeiten blofsgelegt würden.

Wie meine Darstellung zeigen wird, zwingt diese Aufgabe dazu, in das Denken unseres Philosophen weit tiefer einzudringen,

als er selbst es mit seinem Bewusstsein durchdrungen hat. Ueberall werden wir genöthigt sein, von dem, was sich ihm in seinem Bewusstsein darstellt, auf die ihm halb oder völlig unbewussten leitenden Principien seines Denkens zurückzuschliefsen. Wir werden dabei finden, dass der Mangel an Bewusstsein über die bewegenden Kräfte des eigenen Denkens und die damit zusammenhängende Selbstverständlichkeit so vieler Annahmen für seine Philosophie von überraschend grofser Bedeutung ist. Dabei wird sich zugleich zeigen, dass die Analyse seines Denkens nach dieser Seite des Unbewussten und Selbstverständlichen hin zu der Blofslegung derjenigen Fundamentalwidersprüche führt, in denen sich sein Philosophiren consequent bewegt. — So erhebe ich freilich den Anspruch, Kant besser zu verstehen, als er selbst sich verstanden hat. Indessen ist dies nicht Aufgabe einer jeden kritischen Darstellung einer Philosophie, sobald deren Urheber — und welcher Philosoph sollte sich dessen rühmen können? — sein eigenes Denken nicht bis auf den letzten für den Menschen überhaupt durchschaubaren Grund durchschaut hat? Uebrigens sagt Kant selbst, es sei „gar nichts Ungewöhnliches, sowohl im gemeinen Gespräche als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äufsert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete oder auch dachte“ (S. 254).[1]

Auf diese Weise wurde meine Darstellung von Kant's Erkenntnisstheorie ganz von selbst zu einer Kritik derselben. Um nun dieser Kritik eine gesicherte Grundlage zu geben, sah ich mich genöthigt, der Art und Weise, wie ich mir die Beantwortung der elementarsten Fragen der Erkenntnisstheorie denke, an ver-

---

[1] Ich citire Kant nach der Ausgabe seiner Werke von Rosenkranz und Schubert (Leipzig 1838—1840). Die römische Ziffer vor der Seitenzahl bezeichnet den Band. Wo die römische Ziffer fehlt, ist immer der (ausschliefslich die Kritik der reinen Vernunft enthaltende) zweite Band gemeint. — Auch machte ich überall bemerklich, ob die der Kritik der reinen Vernunft entnommenen Citate sich in beiden Auflagen befinden oder nur in der ersten oder zweiten. Gehört das Citat ausschliefslich der ersten Auflage an, dann ist der Seitenzahl ein A hinzugefügt; findet es sich nur in der zweiten, dann folgt ein B; wo nichts folgt, ist die Stelle beiden Auflagen gemeinsam.

schiedenen Stellen der Untersuchung theils eingehende Erörterungen, theils andeutende Bemerkungen zu widmen. Und um so dringender erschien mir diese Aufgabe, als ich gerade die elementarsten erkenntnisstheoretischen Probleme sowohl nach Fragestellung als Beantwortung nirgends in einer meinen gründlich erwogenen Forderungen auch nur einigermafsen genau entsprechenden Weise behandelt gefunden habe.

Mit diesen beiden Aufgaben verknüpfte sich mir noch ein drittes Ziel. Ich halte es in einer Specialuntersuchung für geboten, auf die bis zur Stunde vorliegenden Leistungen Anderer ausdrücklich Rücksicht zu nehmen. Wenn jeder folgende Arbeiter auf irgend einem Gebiete den ihm berücksichtigenswerth erscheinenden früheren Leistungen ihre berechtigte Stellung innerhalb der eigenen Arbeit anweisen wird, dann wird es weit rascher zur Klarheit über die verschiedenen Lösungsmöglichkeiten und ihr wechselseitiges Verhältniss und zur Ausscheidung der allzu einseitigen Versuche kommen, als wenn jeder Forscher das vor ihm Geleistete gar nicht oder nur oberflächlich berücksichtigt. So hielt ich es denn für meine Aufgabe, den bedeutenderen Leistungen der Kantforschung, soweit sie sich auf die von mir behandelten Fragen beziehen, selbst auf Kosten der Durchsichtigkeit der Darstellung, am geeigneten Orte ihr Recht zu Theil werden zu lassen.

Bei den selbständigen erkenntnisstheoretischen Erörterungen konnte ich begreiflicher Weise, da sonst die Hauptaufgabe völlig in den Hintergrund gedrängt worden wäre, auf die verschiedenen anderen Standpunkte nicht eingehen. Nur nach einer Seite hin machte ich eine Ausnahme: ich war bestrebt, die Bedeutung meiner Aufstellungen durch den Nachweis der erkenntnisstheoretischen Verwirrung bei den Neukantianern und Positivisten in ein schärferes Licht zu rücken.

Noch einen Punkt habe ich hier zu berühren. Ich habe in dieser Schrift zwar nirgends das viel besprochene Verhältniss der ersten Auflage der Vernunftkritik zur zweiten zu meinem besonderen Thema erhoben. Doch gab ich bei der Behandlung einer jeden sich auf Kant beziehenden Frage ausdrücklich darauf Acht, ob sich ihre Beantwortung in der ersten von derjenigen in der zweiten Auflage irgendwie unterscheide, und ich suchte theils durch die vorhin angegebene Art zu citiren, theils durch ausdrückliche

Bemerkungen (vgl. S. 16; 18 ff.; 91; 94 f.; 102 f.; 105 f.; 109; 112 ff.; 119 f.) die Aufmerksamkeit des Lesers auf diesen Punkt zu lenken. Der Leser wird dabei finden, dass keine der wesentlichen, charakteristischen Seiten des Kriticismus ausschliefslich in einer der beiden Auflagen vorkommt, dass dagegen die Intensität und Nachdrücklichkeit, mit der gewisse wesentliche Factoren auftreten, da und dort eine verschiedene ist. Wiewohl es in beiden Auflagen Stellen giebt, in denen die Existenz des Dinges an sich in ein problematisches Licht gerückt wird, so wird doch in der ersten Auflage der „absolute Skepticismus", die Einschränkung des Wissens auf die „Vorstellungen", häufiger und deutlicher hervorgehoben. Ferner wird in ihr, durch die (in der Umarbeitung fehlende) Beziehung des transscendentalen Objectes zur Einheit der Apperception, dem Dinge an sich der Charakter einer ideellen, denkenden Einheit weit entschiedener beigelegt. Dagegen tritt in der zweiten Auflage die Existenz des Dinges an sich weit energischer und anspruchsvoller auf, wie denn hier auch dem reinen Ich ein über das blofse Erscheinungsdasein hinausgehendes Plus mit weit gröfserer Unzweideutigkeit gesichert wird. Doch wäre es zu weit gegangen, wenn behauptet würde, dass sich Kant in der zweiten Auflage die Existenz des Dinges an sich geradezu zum bewussten Problem gemacht habe. — Ich bin sonach geneigt, die beiden Auflagen noch etwas näher aneinanderzurücken, als dies Benno Erdmann in seinen genauen und in der Hauptsache das Richtige treffenden Untersuchungen dieser Frage gethan hat[1], und gebe Ueberweg Recht, der den Unterschied beider dahin zusammenfasst, dass in der Umarbeitung das realistische Moment, das auch in der ersten Auflage nicht fehle, aber als selbstverständlich zurücktrete, deutlicher und nachdrücklicher bezeichnet werde, wogegen die Behauptung unseres Nichtwissens vom Dinge an sich an Nachdrücklichkeit eingebüfst habe.[2]

Jena, den 27. Juni 1879. **Johannes Volkelt.**

---

[1] Benno Erdmann, Kant's Kriticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Leipzig 1878. S. 163 ff.

[2] Friedrich Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart. 3. Aufl. Berlin 1867—1872. Bd. III, S. 181 f. — Derselbe, System der Logik und Geschichte der logischen Lehren. 3. Aufl. Bonn 1868. S. 43.

Inhaltsverzeichniss.

Erster Abschnitt. Kant's absoluter Skepticismus.

Zweiter Abschnitt. Kant's exclusiver Subjectivismus.

Dritter Abschnitt. Kant's metaphysischer Rationalismus.

ERSTER ABSCHNITT.

Kant's absoluter Skepticismus.

1. Das positivistische Erkenntnissprincip als Ausgangspunkt aller Philosophie.

Der erste Fundamentalsatz, den sich der Philosoph zu deutlichem Bewusstsein zu bringen hat, besteht in der Erkenntniss, dass unser Wissen sich zunächst auf nichts weiter als auf unsere Vorstellungen erstreckt. Unsere Vorstellungen sind das Einzige, was wir unmittelbar erfahren, unmittelbar erleben; und eben weil wir sie unmittelbar erfahren, deswegen vermag uns auch der radicalste Zweifel das Wissen von denselben nicht zu entreifsen. Dagegen ist das Wissen, das über unser Vorstellen — ich nehme diesen Ausdruck hier überall im weitesten Sinne, so dass alles psychische Geschehen darunter fällt — hinausgeht, vor dem Zweifel nicht geschützt. Daher muss zu Beginn des Philosophirens alles über die Vorstellungen hinausgehende Wissen ausdrücklich als bezweifelbar hingestellt werden.

Zu Beginn des Philosophirens wissen wir nur dies Eine mit unbedingter Sicherheit, dass wir eine Mannichfaltigkeit von Vorstellungen erleben, dass die ganze reiche, bunte Welt um uns her, so weit wir sie auch umfassen, so tief wir auch in sie dringen mögen, ein von uns erfahrener Vorstellungsinhalt ist. Es ist möglich, dass das, was wir über unsere Vorstellungswelt denken, mehr ist als blofs subjectives Vorstellungsspiel, dass unser Denken mit dem Wesen der Dinge in absoluter oder beschränkter Weise übereinstimmt. Allein zunächst und unmittelbar steht nur dies Eine fest, dass unser Denken ein Vorstellen ist, von dem es vollständig dahingestellt bleibt, ob es irgendwie von etwas aufserhalb seiner

Befindlichem gelte oder nicht. Und ebenso ist es möglich, dass die Art, wie wir die Welt anschauen, mit der Art, wie die wirkliche Welt existirt, sich in irgend einer Uebereinstimmung befindet. Allein zu Beginn des Philosophirens haben wir kein Mittel, darüber zu entscheiden, ob der Inhalt unseres Anschauens in irgend einem Grade eine draufsen existirende Welt abbilde; ja es muss zunächst sogar die Möglichkeit zugegeben werden, dass dieses unser Anschauen selbst die wahre Wirklichkeit sei. Alle philosophischen Mittel erschöpfen sich am Anfang des Philosophirens in dem Satze, dass wir uns als Vorstellen finden und erfahren. Man braucht aber diesen Satz nur mit Bewusstsein auszusprechen, um einzusehen, dass er nicht den mindesten Anhaltspunkt für die Entscheidung der Frage bietet, ob und in welchem Mafse unsere Vorstellungen von der aufserhalb ihrer befindlichen Wirklichkeit gelten, und ob es überhaupt eine Wirklichkeit aufserhalb unseres Vorstellens gebe. Schopenhauer hat daher Recht zu sagen, dass die philosophische Besonnenheit mit der deutlichen Erkenntniss des Satzes beginne: „die Welt ist meine Vorstellung.“ [1] Nur darf man diesen Satz nicht mit Schopenhauer so verstehen, dass die Welt, die unsere Sinne anschauen und unser Verstand denkt, nichts Anderes sei als subjective Erscheinung, als ein Traum, als der Schleier der Maja, und die wahre Wirklichkeit eine durchaus heterogene Beschaffenheit habe; sondern allein in dem Sinne, dass es im Beginne des Philosophirens für uns keine andere unbezweifelbar feststehende Wirklichkeit gebe als unsere Vorstellungen.

Ist es denn nun aber möglich, mit unserem Wissen die Grenzen des Vorstellens zu überschreiten? — Wir haben uns an den zunächst einzig feststehenden Satz zu halten, dass wir eine Mannichfaltigkeit von Vorstellungen erfahren. Es ist klar: ich mag diesen Satz drehen und wenden wie immer, ich mag meine Vorstellungen, dies Gebiet des von Anfang an unbezweifelbar Gewissen, nach allen Richtungen durchforschen, so bleibe ich doch stets mitten in meinen Vorstellungen, von allen Seiten vom Vorstellen umfangen. Was müsste denn geschehen, wenn es möglich werden sollte, von jenem unbezweifelbar gewissen Satze aus zu einem

---

[1] Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung. 3. Aufl. Leipzig 1859. Bd. I, S. 3.

Wissen von der transsubjectiven Wirklichkeit zu gelangen? Unsere Vorstellungen sind uns darum absolut gewiss, weil wir sie unmittelbar erfahren, als unser Eigenes erleben. Sollen uns daher unsere Vorstellungen zu einem Wissen über das transsubjective Gebiet führen, so müssen wir dieses Gebiet unmittelbar erfahren, als unser unmittelbares Erlebniss ergreifen können. Dazu aber wäre gefordert, aus unseren Vorstellungen direct und im eigentlichen Sinne hinauszugehen, in das aufserhalb ihrer liegende Gebiet direct hineinzugreifen. Nur dann könnte uns dieses Gebiet gewiss werden. Die eben ausgesprochene Bedingung lässt sich nun aber nie und nimmer erfüllen. Wir können, um einen Ausdruck Liebmann's[1] zu gebrauchen, niemals unser Bewusstsein überspringen, uns von ihm emancipiren. Wir bekommen nie die Dinge selbst in die Hand, kommen nie unmittelbar und ohne Scheidewand an sie selbst hinan, sondern leben und weben überall und immer nur in unseren Vorstellungen. Wir gehen ganz in unseren Vorstellungen auf, sind nur da, wo unsere Vorstellungen sind, und auf diese unmittelbare Gegenwart des Vorstellens gründet sich, zu Beginn des Philosophirens wenigstens, die einzige unbezweifelbare Gewissheit. Um daher das transsubjective Gebiet zu erkennen, müssten wir jenseits unseres Vorstellens mit unserem Vorstellen unmittelbar gegenwärtig sein. Wir müssten uns in die Dinge aufserhalb des Vorstellens verwandeln und doch dabei Vorstellen bleiben. So verschliefst uns eine offenbare *contradictio in adjecto* die Möglichkeit, je auf Grundlage des zu Beginn des Philosophirens einzigen Erkenntnissprincips zu einem Erkennen des aufserhalb unseres Vorstellens gelegenen Gebietes zu gelangen.

Wir wollen dieses Erkenntnissprincip als das positivistische bezeichnen. Dasselbe besagt sonach, dass uns die Vorstellungen, die wir unmittelbar erfahren, absolut gewiss sind. Wer zu philosophiren anfängt, muss sich klar machen, dass es beim Eintritte in die Philosophie kein anderes Erkenntnissprincip giebt, dass aufser der absoluten Unbezweifelbarkeit der unmittelbar erlebten Vorstellungen nur bodenlose Ungewissheit vorhanden ist. Er muss

---

[1] Otto Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit. Strassburg 1876. S. 28; 38.

sich ferner klar machen, dass es unmöglich ist, je über unser Vorstellen direct und im eigentlichen Sinne hinauszugehen, dass sonach das transsubjective Gebiet nie auf Grundlage des positivistischen Erkenntnissprincipes erkannt werden kann.

Hier wird man vielleicht sagen, dass doch das folgerichtige Ableiten und Schliefsen ein Mittel sei, um lediglich auf Grundlage der unmittelbar erfahrenen Vorstellungen, also ohne ein anderes Erkenntnissprincip heranzuziehen, die transsubjective Wirklichkeit, wenn vielleicht auch nur bis zu einem gewissen Grade, zu erkennen. Dieser Einwurf entspringt einer völligen Gedankenlosigkeit. Denn alle Anschauungen und Begriffe, deren wir uns in diesen Schlüssen und Ableitungen bedienen, sind ja doch zunächst und unmittelbar nichts weiter als unsere Vorstellungsprocesse. So lange wir daher einzig und allein das Erkenntnissprincip der absoluten Gewissheit des unmittelbar Erfahrenen gelten lassen, bürgen die in solchen Beweisen angewendeten Begriffe wohl für ihr subjectives Dasein, niemals aber für ihre Uebereinstimmung mit der transsubjectiven Wirklichkeit. Wer die unbezweifelbare Gewissheit des unmittelbar Erfahrenen für die Grundlage aller Gewissheit hält, muss sich, wenn er in seinen Beweisen dem unmittelbar Erfahrenen auch noch so nahe bleibt, den vernichtenden Einwurf gefallen lassen, dass alle seine schliefsenden Vorstellungsfunctionen nichts, absolut nichts als ihr unmittelbar gegenwärtiges subjectives Dasein verbürgen und für die Entscheidung der Frage, ob das, was sie aussagen, auch aufserhalb der unmittelbar erfahrenen Vorstellungen gelte, nicht den geringsten Anhaltspunkt bieten.

Giebt es denn nun ein zweites Erkenntnissprincip, und wird es durch dasselbe möglich, das transsubjective Gebiet zu erkennen? Das ist die grofse Frage, an der das Schicksal der Philosophie hängt. Wir wissen: es ist unmöglich, über das Vorstellen im eigentlichen Sinne, unmittelbar und direct hinauszugehen. Soll aber ein Erkennen des transsubjectiven Gebietes stattfinden, so muss das Vorstellen irgendwie über sich hinaus können. Es entsteht daher die Frage: ist es möglich, dass das Vorstellen in einem anderen Sinne, uneigentlich und nicht geradezu direct, über seine Grenzen hinausgehe? Oder ist darum, weil für das Vorstellen ein directes, sozusagen örtliches Ueberwinden

seiner Grenzen unmöglich ist, ein (sei es nun mit absoluter oder relativer Gewissheit verbundenes) Hinausgehen über dieselben überhaupt nicht möglich?

Dieses von uns gesuchte Hinausgehen der Vorstellungen über sich selbst kann, wie aus allem Früheren folgt, sich unmöglich auf Grundlage des positivistischen Erkenntnissprincipes ergeben. Dieses Princip kennt nichts als unmittelbar gegenwärtige Vorstellungen, die ihre Grenzen in gar keinem Sinne überwinden. Sollen wir daher trotzdem annehmen dürfen, dass es ein solches von uns gesuchtes andersartiges Hinausgreifen des Vorstellens über sich selbst gebe, so muss die Philosophie noch einen zweiten Anfangspunkt haben. Mit anderen Worten: die genannte Annahme ist nur dann möglich, wenn das thatsächlich Vorgefundene und Erfahrene sich nicht in dem erschöpft, was „Vorstellung" heifst, d. h. zunächst lediglich subjectiv ist und einen völlig fraglichen Wirklichkeitswerth besitzt; wenn sich in dem thatsächlich Erfahrenen etwas findet, was unmittelbar und durch sich selbst mehr ist als blofse Vorstellung, mehr als eine in Bezug auf das Transsubjective völlig problematische Erfahrung. Hier deute ich nur an, dass mir diese zweite ursprüngliche Thatsache in dem logischen, denknothwendigen Charakter gewisser Vorstellungen zu liegen scheint. Diese Thatsache berechtigt uns, ein zweites Erkenntnissprincip anzunehmen. Doch vor der Hand lassen wir dies „rationalistische" Erkenntnissprincip bei Seite.

Welche Beschaffenheit indessen auch dieses zweite Erkenntnissprincip haben mag, so steht doch so viel fest, dass es niemals, wie das erste Princip, eine absolut unbezweifelbare Erkenntniss zu liefern im Stande ist. Es ist möglich, dass zu dem unmittelbar Erfahrbaren, auf das sich das positivistische Erkenntnissprincip gründet, noch ein anderes unmittelbar Erfahrbares dazu kommt — und ich werde später zu zeigen suchen, dass dies Plus in der Eigenthümlichkeit des Logischen oder Denknothwendigen besteht, die vielen Vorstellungen unabtrennbar anhaftet —; allein das unbezweifelbar Gewisse ist allerdings mit dem, was das erste Erkenntnissprincip aufstellt, erschöpft. Der philosophische Zweifel kann, ja soll sich an alles wagen, was sich uns nicht mit absoluter Selbstverständlichkeit als daseiend aufzwingt; er wird also nur vor dem Halt machen, was uns durch seine

unmittelbare, von uns ungeschiedene Gegenwart zur Anerkennung seines Daseins nöthigt. Einer solchen unmittelbaren, sich mit einfacher Selbstverständlichkeit aufzwingenden Gegenwart können sich aber nur die von uns erfahrenen Vorstellungen rühmen, wobei man natürlich nichts in die Vorstellungen hineindeuten darf, was nicht zu ihrer unmittelbaren Gegenwart in uns gehört. Mögen wir auch noch so sehr dessen gewiss sein, dass wir in gewissen Vorstellungen — nämlich in den logischen — unmittelbar mehr erfahren als dies, dass sie uns gegenwärtig sind, so ist doch diese Gewissheit nie vor Zweifeln sichergestellt. Wie sollte es denn mit absoluter Evidenz dargethan werden, dass das Plus, das wir in gewissen Vorstellungen über das unmittelbare Vorstellungsdasein hinaus zu erfahren gewiss sind, ein wirkliches Plus sei, und nicht vielmehr auf Einbildung beruhe und einen ausschliefslich subjectiven Charakter habe?

Wir sagten vorhin: zu Beginn des Philosophirens stehe mit absolut unbezweifelbarer Gewissheit allein dies fest, dass wir uns als eine Mannichfaltigkeit so und so beschaffener Vorstellungen erfahren. Nun können wir hinzufügen, dass sich auch im ganzen weiteren Verlaufe der Philosophie die absolute Unbezweifelbarkeit keinen Schritt über diese Grenzen hinaus erweitern lasse. Doch ist damit ja nicht gesagt, dass das Erkennen in diese Grenzen gebannt sei. Das Erkennen hört nicht auf, auch wenn die absolute Unbezweifelbarkeit durch grössere oder geringere Grade der Wahrscheinlichkeit ersetzt wird. — Eben wegen dieses Mangels an absoluter Unbezweifelbarkeit wird der von mir angedeutete zweite Anfangspunkt der Philosophie in der Reihenfolge der philosophischen Sätze vor dem zuerst genannten Anfange, dem positivistischen Erkenntnissprincipe, zurücktreten müssen. Mag der zweite Ausgangspunkt auch viel ergiebiger und werthvoller sein, so darf sich die Philosophie doch erst dann zu ihm hinwenden, wenn sie sich über das einzig unbezweifelbar Gewisse vollständig Rechenschaft gegeben hat.

Folgende Bemerkung sei hier noch mit Nachdruck hinzugesetzt. Es ist keineswegs von vornherein deutlich, wie die Grenze zwischen dem unbezweifelbar gewissen Vorstellen und dem am Anfang der Philosophie absolut ungewissen transsubjectiven Gebiete laufe. Auf den ersten Blick scheint wohl nichts leichter zu

sein, als zu sagen, was auf die eine und was auf die andere Seite dieses erkenntnisstheoretischen Fundamentalgegensatzes falle. Doch werden bei näherem Hinsehen allerhand schwierige Abgrenzungen erforderlich. Davon werde ich zu Beginn des vierten Abschnittes sprechen.

2. Das Verhältniss des positivistischen Erkenntnissprincipes zum Kriticismus und absoluten Skepticismus.

Mit Recht ertheilt man das auszeichnende Praedicat „kritisch“ derjenigen Philosophie, welche, bevor sie an das Erkennen der Gegenstände geht, die Möglichkeit und Bedingungen des Erkennens selber untersucht, also die Erkenntnisstheorie zur grundlegenden philosophischen Disciplin erhebt. Als im ganz eminenten Sinne kritisch aber wird man eine solche Philosophie dann bezeichnen dürfen, wenn sie das positivistische Erkenntnissprincip als das im Anfange des Philosophirens einzig feststehende an die Spitze stellt und es dann consequent durchdenkt. Ich könnte auch sagen: eminent kritisch ist die Philosophie, welche mit der Einsicht beginnt, dass sich im Anfange des Philosophirens das Gebiet der unmittelbar erfahrenen Vorstellungen und das Gebiet des Transsubjectiven zum Erkennen in absolut heterogener Weise verhalten, d. h. der absoluten Unbezweifelbarkeit der unmittelbar erfahrenen Vorstellungen zunächst die ebenfalls absolute Unsicherheit alles Transsubjectiven gegenüber stehe, zunächst also die erkenntnisstheoretische Kluft zwischen Vorstellen und Transsubjectivem eine absolute sei. Die eminent kritische Philosophie kennt daher auch die hochprincipielle Bedeutung des Satzes, dass es für unser Vorstellen unmöglich sei, je im eigentlichen Sinne über sich hinauszugehen. Besonders wird sie aus diesem Satze sofort die unvermeidliche Consequenz ziehen, dass jene zu Anfang der Philosophie feststehende absolute Unbezweifelbarkeit im weiteren Verlaufe derselben principiell auch nicht um den kleinsten Schritt erweitert werden könne.

Mit Rücksicht auf die Erörterungen des ersten Kapitels ergiebt sich, dass diese „kritische“ Philosophie zunächst folgende doppelte Gestalt annehmen kann. Die eine Möglichkeit besteht darin, zu behaupten, dass sich das Transsubjective auf Grundlage

eines anderen Erkenntnissprincipes (oder mehrerer anderer), wenngleich nicht mit absoluter Unbezweifelbarkeit, so doch mit diesem oder jenem Grade von Sicherheit erkennen lasse. Da ein solches theoretisches Ueberschreiten der unmittelbar erfahrenen Vorstellungen, wenn auch nicht sofort, so doch in letzter Consequenz, wie uns der vierte Abschnitt deutlich zeigen wird, zum Wissen von den allgemeinen Principien des Daseins, also zur Metaphysik, hinführt, so können wir alle Systeme, die ein theoretisches Hinausgehen in die Sphaere des Transsubjectiven für vollziehbar halten, als metaphysische bezeichnen. Mag auch eine solche Philosophie sogar dazu kommen, den Grundriss der Welt zu entwerfen, den innersten Sinn des Weltgetriebes zu enthüllen, so wird sie sich doch immer kritisch nennen dürfen. Denn sie beginnt, wie wir voraussetzen, mit einer Untersuchung der fundamentalsten Probleme des Erkennens, sie lässt an alles, was nicht absolut selbstverständlich ist, den Zweifel in gründlichster Weise herantreten, und sie vergisst auch, wie wir weiter voraussetzen, bei ihren metaphysischen Untersuchungen ihres erkenntnisstheoretischen Ausgangspunktes nicht, sie erinnert sich auch hier der Unmöglichkeit eines unbezweifelbaren Wissens vom Transsubjectiven und lässt es niemals aufser Acht, die Grade der Sicherheit des Erkennens zu prüfen.

Diesen Systemen, welche jene erkenntnisstheoretische Kluft zwischen Vorstellen und allem Transsubjectiven für wissenschaftlich überbrückbar halten, steht die Philosophie gegenüber, welche die am Ausgangspunkte der Philosophie bestehende absolute Unsicherheit alles dessen, was jenseits unserer Vorstellung liegt, zugleich zum letzten Resultate alles Philosophirens macht. Wir wollen diesen Standpunkt als absoluten Skepticismus bezeichnen. Denn er bezweifelt alles, was zu bezweifeln überhaupt nur möglich ist, und hält diesen Zweifel für philosophisch unüberwindbar. Er hält das positivistische Erkenntnissprincip, dem jeder kritische Philosoph zugesteht, dass zu Beginn der Philosophie nichts aufser ihm feststehe, für das überhaupt einzig giltige Princip; er meint, dass, weil es unmöglich sei, über das Vorstellen direct und im eigentlichen Sinne hinauszugehen, es ein Hinausgreifen des Vorstellens über sich selbst überhaupt und in gar keinem Sinne geben könne. Für alles aufserhalb unseres

Vorstellens etwa Vorhandene fehlt ihm jeder Maſsstab. Jede Behauptung vom transsubjectiven Gebiete, die besonnenste wie die verrückteste, muss ihm als gleich wahrscheinlich und gleich unwahrscheinlich gelten. Kurz das Princip des absoluten Skepticismus entsteht, wenn man dem positivistischen Erkenntnissprincipe Alleingiltigkeit zuschreibt, also die in ihm ausgesprochene absolute Unsicherheit alles Transsubjectiven als endgiltiges Resultat der Philosophie ansieht. — Die Consequenzen dieses „absoluten Skepticismus" wird der vierte Abschnitt ausführlich entwickeln.

Dieser Standpunkt hat, so wichtig dies auch für die Entwicklung der Philosophie wäre, bisher noch keinen durchaus consequenten Vertreter gefunden. Auch F. A. Lange z. B. fällt, wiewohl er zu den consequentesten Vertretern desselben gehört, ganz arglos in eine Menge Behauptungen, die das transsubjective Gebiet bestimmen. Ich werde hiervon gleichfalls im vierten Abschnitte sprechen. Indessen ist er doch z. B. so consequent, deutlich auszusprechen, dass wir nicht wissen, ob ein „Ding an sich" — dies ist bekanntlich die Kantische Bezeichnung für das Transsubjective — existire. Das Ding an sich dürfe uns nur gelten als der „Begriff eines völlig problematischen Etwas", als geschaffen von unserem Verstande, als bedingt durch unsere Organisation; ob der Gegensatz von Ding an sich und Erscheinung auſserhalb unserer Erfahrung irgend eine Bedeutung habe, bleibe völlig ungewiss. Folgerichtig erklärt er es daher auch für unmöglich, die Unräumlichkeit und Unzeitlichkeit der Dinge an sich beweisen zu wollen. Wer dem Dinge an sich Raum und Zeit abspricht, der vermesse sich, zu einer transscendenten, wenn auch negativen Erkenntniss vom Dinge an sich zu gelangen. Es bleibt also für Lange völlig dahingestellt, ob Raum und Zeit auf das Ding an sich Anwendung finden oder nicht.[1]

Hier sei auch des jetzt so ziemlich vergessenen „Aenesidemus" von G. E. Schulze gedacht. In dieser klaren und scharfsinnigen, auch für den heutigen Stand der erkenntnisstheoretischen Untersuchungen noch bedeutungsvollen Schrift findet sich der Stand-

[1] Friedrich Albert Lange, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. 2. Aufl. Iserlohn 1873—1875. Bd. II, S. 36; 49 f.; 128 f.

punkt des „absoluten Skepticismus“ mit grofser Bestimmtheit gesprochen. Der Skeptiker läugne durchaus nicht, dass wi wusste Vorstellungen besitzen; was im Bewusstsein unmittelb Thatsache vorkomme, dessen sei auch er gewiss. Allein zu wisse er, dass „wir über unsere Vorstellungen nie hinaus können.“ Wie weit sich auch unser Bewusstsein erstrecken so bleiben wir uns doch immer nur unserer Vorstellunge wusst, erkennen nie die vorgestellten Sachen selbst.[1]

Auch Lichtenberg's Denken bewegte sich mit Vorlieb jenen erörterten erkenntnisstheoretischen Fundamentalgege Ja, er spricht sich an vielen Stellen in scharfer Formulirun den absoluten Skepticismus aus. Aeufsere Gegenstände z kennen, sei ein Widerspruch; denn es sei dem Menschen u lich, aus sich herauszugehen und etwas aufser sich zu empfi Wenn es auch Gegenstände aufser uns gebe, so sei es doc solut unmöglich, etwas von ihrer objectiven Realität, von de schaffenheit des Aufser-uns-Seins, zu wissen. Nur die Ex unserer Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken sei uns erke Allerdings sei es für uns undenkbar, dass das Vorstellen äufsere Ursache habe; aber wo liege denn diese Nothwendi Wiederum in uns, bei völliger Unmöglichheit, aus uns hera

[1] Gottlob Ernst Schulze, Aenesidemus oder über die Fund der von dem Herrn Prof. Reinhold gelieferten Elementar-Philosophie. städt 1792. Vgl. besonders S. 45: 245 f. — Schulze's Ansicht nach ist Philosophie allerdings bisher nicht gelungen, den Skepticismus zu überw Doch spricht er an vielen Stellen die feste Hoffnung aus, dass sie Mitt Wege finden werde, die Erkenntniss über das Gebiet der unmittelbar e nen Vorstellungen hinaus zu erweitern (z. B. S. 30: 101; 252). Indesse er diese erfolgreichen Mittel auch nicht im Mindesten zu bestimme deutete schon an (s. oben S. 5), dass sich der absolute Skepticism durch Anerkennung des rationalistischen, auf der Denknothwendigk ruhenden Erkenntnissprincipes vermeiden lasse. Gerade dieses Princi bekämpft Schulze als Irrthum und Täuschung und zerstört sich se den einzigen Ausweg aus den Abgründen des Skepticismus. Indem trotz der bewussten Preisgebung dieses einzigen rettenden Mittels d an die Möglichkeit einer Ueberwindung des absoluten Skepticismus beweist er, dass er die vernichtende Tragweite des Fundamentalpri dieses Standpunktes nicht vollkommen eingesehen hat. — Diese letzt hauptungen werden erst im weiteren Verlaufe unserer Untersuchunge kommen deutlich werden.

gehen. Es sei daher das Klügste, bei uns stehen zu bleiben, unsere Modificationen zu betrachten und uns um die Beschaffenheit der Dinge gar nicht zu bekümmern.[1]

3. Das absolut skeptische Erkenntnissprincip als durchgreifender Factor des Kantischen Denkens.

Wir wenden uns jetzt zu Kant und fragen, in welchem Verhältniss seine Philosophie zum Erkenntnissprincip des absoluten Skepticismus stehe. Man braucht diese Philosophie nur ganz obenhin zu überblicken, und es tritt als ganz besonders charakteristisch die Lehre von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich und von der Einschränkung alles Erkennens auf die Vorstellungen hervor. Diese Wahrnehmung genügt, um zu der Frage zu nöthigen, in welcher Weise das absolut skeptische Erkenntnissprincip an dem Zustandekommen der Kantischen Philosophie betheiligt sei.

Ebenso jedoch genügt ein flüchtiger Blick auf die zu Anfang der Vernunftkritik und der Prolegomena entwickelte Fragestellung, um zu erkennen, dass Kant sein Philosophiren jedenfalls nicht mit einer Erörterung jenes fundamentalsten erkenntnisstheoretischen Gegensatzes beginnt. Wir treten bei ihm sofort in weit speciellere und höchst complicirte Probleme ein; er kommt gar nicht auf den Gedanken, dass es in erster Linie darauf ankomme, das positivistische Erkenntnissprincip in seiner vollen Schärfe zu erfassen, und das nächste Geschäft darin bestehen müsse, die Ueberwindbarkeit der durch dieses Princip gesetzten Kluft zwischen Vorstellung und Ding an sich zu prüfen, resp. die Unmöglichkeit, über diese Kluft theoretisch hinüberzukommen, zu begründen; und dass erst auf Grundlage der in diesen principiellsten Problemen getroffenen Entscheidungen die specielleren erkenntnisstheoretischen Fragen behandelt werden dürfen. Wir können also schon hier aussprechen, dass Kant's Kriticismus das Praedicat „eminent kritisch“ in dem im vorigen Kapitel erörterten Sinne nicht verdient; und dieses Urtheil wird unsere Untersuchung von Schritt zu Schritt immer mehr bestätigen.

Wenn nun auch der Anfang der Kantischen Philosophie sich

[1] Georg Christoph Lichtenberg's vermischte Schriften. Neue Ausg. 8 Bde. Göttingen 1844—1846. Vgl. besonders Bd. I, S. 80—107.

nicht direct mit den genannten fundamentalsten Fragen beschäftigt und keine principielle Begründung des absoluten Skepticismus giebt, so muss doch, wie die Lehre von der gänzlichen Unerkennbarkeit des Dinges an sich und von der Einschränkung alles Wissens auf die Vorstellungen verbürgt, das absolut skeptische Erkenntnissprincip in dieser Philosophie eine wesentlich bestimmende Stellung einnehmen. Da sind nun zwei Fälle möglich. Entweder wird Kant diesem Principe im weiteren Verlaufe seiner Philosophie eine principielle Erörterung widmen und es nachträglich mit voller Schärfe und Bewusstheit in den Mittelpunkt derselben stellen; oder es wird dieses Princip in der Form einer nur dunkel bewussten Triebfeder, einer unerörterten, selbstverständlichen Voraussetzung einen bestimmenden Factor seines Denkens ausmachen. Sollte dieser zweite Fall bei Kant stattfinden — und so wird es sich in der That verhalten — so wird, wie wir zu erwarten berechtigt sind, noch die weitere Eigenthümlichkeit dazutreten, dass dieses Princip, statt seine Alleingiltigkeit in scharfer Consequenz durchzusetzen, in unklarer, widerspruchsvoller Verbindung mit anderen Erkenntnissprincipien auftreten wird. Denn wo ein Princip die Form einer mehr oder weniger unbewussten Triebfeder hat, da fehlen die Mittel zur Aussonderung und Fernhaltung der gegentheiligen Principien.

Ich bemerkte zum Schluss des ersten Kapitels, dass hier die Frage, wie die Grenze zwischen dem Vorstellen als dem einzig unbezweifelbar Gewissen und dem Transsubjectiven als dem Gebiete, das zu Beginn der Philosophie absolut ungewiss ist und auch im weiteren Verlaufe derselben keinesfalls mit unbezweifelbarer Gewissheit erkannt werden kann, in absolut genauer Weise laufe, noch völlig unerörtert bleibe. So will ich es denn vor der Hand auch noch ununtersucht lassen, ob Kant diese Abgrenzung in richtiger Weise vornehme. Wir wollen hier annehmen, dass alles, was er zum diesseitigen Gebiete, zum Vorstellen, rechnet, auch wirklich dazu gehöre. Erst der vierte Abschnitt wird untersuchen, ob er diese principiellste erkenntnisstheoretische Grenze richtig ziehe. Hier fragen wir überall nur darnach, in welches Verhältniss er das, was er selbst zum Vorstellen rechnet, zu dem setzt, was er selbst in die Sphaere des Dinges an sich

hinüberweist. — Nach dieser Vorbemerkung wenden wir uns zu dem Nachweise, dass das absolut skeptische Erkenntnissprincip einen wenn auch nur dunklen und unklar bewussten, so doch wesentlich bestimmenden Factor des Kantischen Denkens bilde.

Die gänzliche Unerkennbarkeit des Dinges an sich wird von Kant an so vielen Stellen ausgesprochen, dass es kaum nöthig ist, Belege dafür anzuführen. Nur auf einige Stellen sei hingewiesen. In den Prolegomena S. 112 erklärt er ohne Umschweife, dass wir von den Dingen an sich nichts wissen, und in der Kritik der reinen Vernunft S. 212 heifst es, dass man sich die Dinge an sich oder Noumena „nur unter dem Namen eines unbekannten Etwas zu denken habe.“ Ein noch schärferer Ausdruck für diese Unerkennbarkeit ist es, wenn Kant S. 227 sagt, dass das „transscendentale Object“ (welches gleichfalls mit dem „Dinge an sich“ einerlei ist) ein „blofses Etwas ist, wovon wir nicht einmal verstehen würden, was es sei, wenn es uns auch Jemand sagen könnte.[1] Aehnlich heifst es S. 288 A, dass das Ding an sich „durch gar keine anzugebenden Praedicate“ erkannt werden könne, und S. 344, dass in Ansehung des Dinges an sich (hier „mundus intelligibilis“ genannt) gar kein unser Wissen bereichernder Satz, weder bejahend, noch verneinend, möglich ist. Und diese gänzliche Unerkennbarkeit gilt, wie es ausdrücklich S. 298 A heifst, nicht nur etwa von dem der äufseren Anschauung, sondern auch von dem der inneren Anschauung, dem wahrgenommenen eigenen Selbste, zu Grunde liegenden Dinge an sich.

Ich weifs sehr wohl, dass Kant diese gänzliche Unerkennbarkeit des Dinges an sich nicht consequent durchführt, dass er ihm eine Reihe negativer und positiver Bestimmungen mehr oder

[1] Andererseits freilich liegt dieser auf die Spitze getriebenen Unerkennbarkeit des Dinges an sich eine gewisse Erkennbarkeit desselben als stillschweigende Voraussetzung zu Grunde. Denn nur wenn das Ding an sich eine im Vergleich mit unseren Vorstellungen absolut heterogene Beschaffenheit hat, würden wir die Beschreibung, die uns Jemand von dem Dinge an sich gäbe, nicht verstehen. Für Kant fällt, wie der zweite Abschnitt zeigen wird, die Unerkennbarkeit des Dinges an sich mit dem Erkennen seiner im Vergleiche zu unserem Vorstellen absolut heterogenen Beschaffenheit zusammen. Auch die Gründe für diese Verwirrung werden sich leicht aufzeigen lassen.

weniger ausdrücklich zuspricht, ja dass diese Bestimmungen des Dinges an sich einem grundwesentlichen Factor seines Denkens entspringen. Diese Stufenleiter von mehr oder weniger bestimmten rationalistischen Aussagen über das Ding an sich werde ich in dem dritten Abschnitte entwickeln. Für uns ist hier allein dies wichtig, dass Kant neben jenen rationalistischen Behauptungen doch zugleich an der gänzlichen Unerkennbarkeit des Dinges an sich principiell festhält. Sein Denken wurde zwar von anderer Seite her getrieben, dem Dinge an sich gewisse Charakterzüge wie etwas schlechthin Evidentes beizulegen. Zugleich aber drängte sich ihm die erkenntnisstheoretische Kluft zwischen dem Vorstellen des Subjectes und dem jenseitigen Gebiete so deutlich und mächtig auf, dass er die gänzliche Unerkennbarkeit des Dinges an sich auszusprechen sich genöthigt fand. Und diese Unerkennbarkeit spricht er nicht nur, wie wir eben gesehen, ganz im Allgemeinen aus, durch Wendungen etwa wie die, dass das Ding an sich ein unbekanntes Etwas sei u. dgl., sondern auch durch ganz bestimmte Ablehnung desjenigen Minimums von Bestimmtheit des Dinges an sich, das sich nur zu leicht wie etwas ganz Selbstverständliches aufdrängen kann. So könnte es z. B. sehr leicht geschehen, dass Jemand dem Dinge an sich, trotzdem er seine Unerkennbarkeit behauptete, dennoch stillschweigend Substantialität, ursächliches Verhalten u. dgl. wie etwas Selbstverständliches zugestünde. Dem beugt nun Kant an vielen Stellen ausdrücklich vor. Er spricht dem Verstande die Befugniss ab, sich das Ding an sich als Gröſse, Realität, Substanz u. s. w. zu denken; ebenso bleibe es „völlig unbekannt, ob es in uns oder auch auſser uns anzutreffen sei“ (S. 234 f.). Und an einer anderen Stelle (S. 525) bezeichnet er Realität, Substanz, Causalität, Nothwendigkeit als solche Begriffe, die, wenn man sie auf das Ding an sich selbst anwenden wollte, gar keine Bedeutung haben. Ebensowenig freilich dürfe ihm ursächliches Verhalten abgesprochen werden. Denn Niemand könne „von einem unbekannten Gegenstande ausmachen, was er thun oder nicht thun könne“ (S. 312 A). Dies ist doch wohl völlig skeptisch gesprochen. Ganz besonders aber ist hervorzuheben, wiewohl dies schon aus einigen der angeführten Stellen hervorgeht, dass Kant es zuweilen — wenigstens als formelle Forderung dieses Standpunktes, wenn auch vielleicht nicht seinem innersten Glauben

nach — dahingestellt sein lässt, ob das Ding an sich existire. So nennt er das Ding an sich oder Noumenon einen problematischen Begriff, d. i. einen Begriff, „dessen objective Realität auf keine Weise erkannt werden kann“ (S. 210). Und in demselben Zusammenhange bezeichnet er es als einen Grenzbegriff, womit er sagen will, dass unsere Art der Anschauung nicht auf alle Dinge, sondern nur auf Gegenstände unserer Sinne gehe, mithin für Dinge an sich allerdings „Platz übrig bleibe“. Ob jedoch dieser jenseits unserer Sinnlichkeit liegende Platz von Dingen an sich wirklich besetzt sei, sei eine Frage, die sich in bestimmter Weise nicht beantworten lasse (S. 210; 233). Kurz, für uns ist das Ding an sich Nichts (S. 228. III, 106).[1]

Wenn bei Kant das Ding an sich das innere Wesen der Dinge, ihren metaphysischen Grund bedeutete, dann würde die Lehre von der Unerkennbarkeit des Dinges an sich allerdings kein Beweis dafür sein, dass in Kant's Denken der absolute Skepticismus in dem oben erörterten Sinne eine entscheidende Rolle gespielt habe. Denn wer nur das in diesem eingeschränkten Sinne genommene Ding an sich und nichts weiter für principiell unerkennbar hält, giebt eben damit selbstverständlicher Weise zu, dass die objective Aufsenseite dieses Dinges an sich, seine den Sinnen zugewandte Oberfläche, also das, was es als objective Erscheinung ist, ganz wohl erkennbar sei. Auf diesem Standpunkte ist also ein Erkennen dessen, was aufserhalb des Vorstellens vorhanden ist, principiell bis zu einer gewissen Grenze als möglich zugestanden, und demnach hier kein absoluter Skepticismus vorhanden. Bei Kant jedoch bedeutet das Ding an sich alles unabhängig von unserem Vorstellen Vorhandene; es fällt daher in seinen Bereich nicht nur das innerste Wesen der Dinge, sondern die gesammte Wirklichkeit, insofern sie nicht unser Vorstellen ist. Wenn man daher Jemanden, der an der Unerkennbarkeit des Dinges an sich im Kantischen Sinne festhält, fragte, ob er die äufsere, oberflächliche Seite des transsubjectiven Seins, vorausgesetzt, dass es eine solche überhaupt gebe, für erkennbar halte, so müsste er mit einem unzweideutigen Nein antworten.

---

[1] Das Ding an sich als problematischer Begriff wird uns noch im ersten Kapitel des dritten Abschnittes beschäftigen.

Die Einschränkung des Erkennens auf unsere Vorstellungen ist nichts Anderes als der positive Ausdruck für die Unerkennbarkeit des Dinges an sich. Sowohl aus diesem Grunde, als auch darum, weil sich diese Einschränkung bei Kant auf Schritt und Tritt ausgesprochen findet, ist es überflüssig, dafür Belegstellen anzuführen. Durch seine ganze Philosophie geht der Gedanke, dass alles, was der Erkenntniss zugänglich werden soll, in Raum und Zeit erscheinen muss. Raum und Zeit aber kennen wir nur als unsere Vorstellungen; abgesehen von unserem Vorstellen verlieren sie alle Bedeutung. So ist denn selbstverständlich auch aller Inhalt, mit dem sich uns Raum und Zeit ausgefüllt zeigen, bloſser Vorstellungsinhalt, und alles Erkennen bloſses Erkennen von Vorstellungen.

Besonders deutlich tritt dies in der ersten Auflage der Vernunftkritik hervor. Alle unsere Begriffe, selbst die Kategorien, haben nur Geltung in Bezug auf die „Natur"; die „Natur" aber ist ein „Inbegriff von Erscheinungen, d. i. eine Menge von Vorstellungen des Gemüths" (S. 104 A). In dem Erkennen „haben wir es überall nur mit Erscheinungen zu thun"; die Erscheinungen aber „machen einen Gegenstand aus, der bloſs in uns ist, weil eine bloſse Modification unserer Sinnlichkeit auſser uns gar nicht angetroffen wird". . . . „Alle Gegenstände, womit wir uns beschäftigen können, sind insgesammt in mir, d. i. Bestimmungen meines Selbstes" (S. 115 A). Die zweite Auflage ist bestrebt, die Ausdrücke „Vorstellungen", „Bestimmungen des Selbstes" u. dgl., wenn sie den Gegenstand des Erkennens bezeichnen will, zu vermeiden, und spricht statt dessen fast überall von „Erscheinung", „Erfahrung" u. s. w. Allein sachlich ist dadurch nichts geändert. Denn Erscheinungen sind, nach der ausdrücklichen Definition der zweiten Auflage, eben nichts Anderes als „Vorstellungen von Dingen, die nach dem, was sie an sich sein mögen, unerkannt da sind" (S. 755 B). — Ich setze ausdrücklich hinzu, dass ich keineswegs behaupte, Kant habe die Einschränkung des Erkennens auf unser Vorstellungsbereich consequent und rein durchgeführt. Das Eine indessen steht fest, dass diese Lehre, mag er ihr auch noch so untreu werden, zu den durchgreifenden Seiten seiner Philosophie gehört.

Freilich wird man es bis jetzt noch nicht als vollständig erwiesen ansehen dürfen, dass das erkenntnisstheoretische Princip

des absoluten Skepticismus in Kant's kritischem Denken einen entscheidenden Factor gebildet habe. Die Unerkennbarkeit des Dinges an sich und die Einschränkung des Erkennens auf das Vorstellen sind doch nicht das absolut skeptische Erkenntnissprincip selbst, sondern nur eine unvermeidliche Consequenz daraus. Dies Princip selber spricht aus, dass das Vorstellen absolut unfähig sei, theoretisch über sich hinauszugehen, sich selbst zu überwinden. An sich betrachtet, wäre es ja möglich, dass Kant sich aus irgend welchen anderen Gründen genöthigt fände, das Ding an sich für unerkennbar zu erklären und das Erkennen auf die Vorstellungssphaere einzuschränken. Eine und dieselbe Lehre kann verschiedene principielle Gründe haben. Wir wollen daher nun untersuchen, ob und in welcher näheren Art und Weise Kant das absolut skeptische Erkenntnissprincip selber, die absolute Unüberwindbarkeit der Kluft zwischen Vorstellen und allem Transsubjectiven, ausgesprochen habe.

In der That findet sich nun dieser skeptische Fundamentalgedanke bei Kant vielfach ausgesprochen. So sagt er in seiner Erörterung des Causalitätsbegriffes, dass, wenn man unter Object das Ding an sich verstehe, kein Mensch aus der Succession des von ihm vorgestellten Mannichfaltigen ermessen könnte, wie dieses in dem Objecte verbunden sei. Und worauf gründet er nun diese Unübertragbarkeit der Beschaffenheit unserer Vorstellungen auf das Ding an sich? Auf nichts Anderes als jene unüberwindbare erkenntnisstheoretische Kluft; denn die Begründung lautet: „Wir haben es doch nur mit unseren Vorstellungen zu thun; wie Dinge an sich selbst (ohne Rücksicht auf Vorstellungen, dadurch sie uns afficiren) sein mögen, ist gänzlich aufser unserer Erkenntnisssphaere“ (S. 162). Ganz ebenso scharf, wenn auch mit ausschliefslicher Rücksicht auf die Verstandesbegriffe, spricht eine Stelle der Prolegomena jenen Fundamentalgedanken aus: „Mein Verstand und die Bedingungen, unter denen er allein die Bestimmungen der Dinge in ihrem Dasein verknüpfen kann, schreibt den Dingen selbst keine Regel vor; diese richten sich nicht nach meinem Verstande“ (III, S. 53). Hier hatte Kant das Eingeschlossensein aller Verstandesbegriffe innerhalb ihrer selbst klar vor Augen. — Und ebenso begründet Kant in der transscendentalen Aesthetik unsere gänzliche Unkenntniss von den

„Gegenständen an sich“ damit, dass er sagt: „Wir kennen nichts als unsere Art, sie wahrzunehmen, die uns eigenthümlich ist die auch nicht nothwendig jedem Wesen, obzwar jedem Menschen zukommen muss“ (S. 49). Also auch hier läuft sein Gedanke darauf hinaus, dass wir innerhalb unserer Vorstellungsweise vollständig eingesperrt sind und kein Mittel haben, um in das Ding an sich einzudringen. Die sinnliche Anschauung ist das einzige Medium mittelst dessen wir theoretisch an die Gegenstände hinankommen können. Können wir doch „sogar unser eigenes Gemüth nur durch inneren Sinn, mithin als Erscheinung“, kennen lernen! Eben dieses einzige Medium aber ist ein völlig „unschickliches Werkzeug“, um hinter die Erscheinungen oder Vorstellungen zu dringen. Die ganze Stelle (S. 227) zeigt, dass Kant hier der Gedanke vorgeschwebt habe, dass, mögen wir unsere Vorstellungen wenden und zergliedern, wie wir wollen, wir doch immer in dem Banne unseres Vorstellens bleiben werden.

Ganz besonders aber gehört hierher die in der ersten Auflage enthaltene „Kritik des vierten Paralogismus“. Kant sagt hier, dass wenn wir unter „äußeren Gegenständen“ Dinge an sich verstehen, wir niemals erkennen können, dass es Gegenstände außer uns gebe. Denn wir könnten uns dabei doch bloß auf die Vorstellungen stützen, die in uns sind (S. 302 A). Allein, „selbst bei unserem besten Bewusstsein unserer Vorstellung von diesen Dingen“ sei es „noch lange nicht gewiss, dass, wenn die Vorstellung existirt, auch der ihr correspondirende Gegenstand existire“ (S. 297 A). Was sagt er hier also Anderes, als dass wir lediglich von den Vorstellungen in uns ein Wissen besitzen, und dass diese Einschränkung des Wissens in der theoretisch absolut unüberwindbaren Kluft zwischen Vorstellen und allem Transsubjectiven ihren Grund habe. Es ist ihm klar geworden, dass es ein Ungedanke sei, mit seinem Vorstellen über das Vorstellen hinausgreifen zu wollen. Noch gewisser wird dies durch den begründenden Zusatz: „Man kann doch außer sich nicht empfinden, sondern nur in sich selbst, und das ganze Selbstbewusstsein liefert daher nichts, als lediglich unsere eigenen Bestimmungen“ (S. 302 A). Kann man es deutlicher aussprechen, dass man von dem, was unser Vorstellen enthält, infolge der absoluten Eingeschlossenheit des Vorstellens in sich

selbst, niemals auf etwas aufserhalb desselben Existirendes schliefsen dürfe?

Dagegen ist das Erkennen der Vorstellungen absolut sicher. Der transscendentale Idealist, erklärt Kant, behauptet die Existenz der Materie, jedoch „ohne aus dem blofsen Selbstbewusstsein hinauszugehen und etwas mehr als die Gewissheit der Vorstellungen in ihm selbst, mithin das *cogito ergo sum*, anzunehmen.“ Wir haben ein Recht, das Dasein der Materie „auf das Zeugniss unseres blofsen Selbstbewusstseins“ zu behaupten, gerade so, wie wir die Existenz unseres Selbstes auf dieses Zeugniss hin annehmen. Die Materie sowohl, wie mein Selbst sind „nichts als Vorstellungen, deren unmittelbares Bewusstsein zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist.“ Das Dasein äufserer Dinge wird stets absolut ungewiss bleiben, „dahingegen der Gegenstand des inneren Sinnes (Ich selbst mit allen meinen Vorstellungen) unmittelbar wahrgenommen wird und die Existenz desselben gar keinen Zweifel leidet“ (S. 295 ff. A in den verschiedensten Wendungen). So sind also im Sinne dieser Stellen unsere Vorstellungen das einzig Gewisse, an dessen Existenz uns Niemand rütteln kann. Und alles Wissen, das diesen Namen wirklich verdient, wird auf das unmittelbare Erleben unserer gegenwärtigen Vorstellungen, auf die Gewissheit des Selbstbewusstseins zurückgeführt, auf den Satz: „Ich bin mir meiner Vorstellungen bewusst; also existiren diese und ich selbst, der ich diese Vorstellungen habe“ (S. 297 A). Demgemäfs gesteht Kant, dass er sich „nicht einmal einfallen lasse“, über das Ding an sich „Erkundigung anzustellen“ (S. 303 A). Sein Denken hat das absolut skeptische Erkenntnissprincip in seinem innersten Grunde ergriffen: er spricht die absolute Unbezweifelbarkeit lediglich dem Vorstellen zu, weil es in unmittelbarer Gegenwart erlebt, erfahren wird; alles Andere erscheint ihm durchaus unsicher, weil das Vorstellen in keiner Weise über sich hinaus kann.

Die Kritik des vierten Paralogismus giebt mir Veranlassung, schon hier von einer eigenthümlichen Verwirrung seines Denkens, von der Vermischung des absoluten Skepticismus mit einem gewissen naiven Realismus zu reden. Kant kehrt nämlich in diesem Abschnitte, trotz der angeführten unzweideutigen Sätze, dennoch das Problematische der Existenz und der Beschaffenheit des Dinges an sich nicht heraus. Der Charakter des Problema-

tischen erstreckt sich auf die Existenz des Dinges an sich nur als eine aus jenem Princip sachlich sich ergebende, wohl auch dunkel mitgedachte, jedoch keinesfalls ins scharfe Bewusstsein hervorgetriebene Consequenz. Der Grund davon liegt in Folgendem. Die äufsere Wahrnehmung gewinnt für ihn unwillkürlich ein mehr als blofs subjectives, dem metaphysischen Werthe noch vollständig fragliches Dasein, sie steigert sich ihm wie selbstverständlich zur wahren Wirklichkeit, zur Wirklichkeit überhaupt. „Alle äufsere Wahrnehmung beweiset unmittelbar etwas Wirkliches im Raume, oder ist vielmehr das Wirkliche selbst;... es correspondirt unseren äufseren Anschauungen etwas Wirkliches im Raume“ (S. 300 A) — mit welchem correspondirenden Wirklichen er an dieser Stelle selbst wieder nur die äufsere Anschauung meint. Hartmann hat daher Recht, wenn er mit Rücksicht auf diese und ähnliche Stellen Kant vorwirft, dass er zeitweilig auf den naiven Standpunkt des unkritischen Bewusstseins zurückfalle, welches, in „unvermittelter Subreption“, das subjective Vorstellen für eine mehr als subjective Realität, für die wahre Wirklichkeit halte.[1] Gerade da, wo er Raum und Materie für blofse Bestimmungen unseres Bewusstseins erklärt und sie nur darum, weil sie, wie unsere eigenen Gedanken, auf dem unmittelbaren Bewusstsein beruhen, für unbezweifelbar hält, accentuiren sich ihm die Wahrnehmungen, die Raum und Materie zu ihrem Inhalte haben, mit solcher Intensität, dass er unvermerkt in ihnen jene Wirklichkeit findet, die nach sonstiger Annahme erst dem Dinge an sich zukommt. Vielleicht lässt sich diese gerade in einem derartigen Zusammenhange auffallende Subreption daraus erklären, dass Kant, der, infolge jener scharfen Hervorhebung der unüberbrückbaren erkenntnisstheoretischen Kluft zwischen Vorstellen und Ding an sich, das letztere in den Abgrund des Problematischen unrettbar versinken sah, sich nun mit aller Macht an das Vorstellen als die einzig übrig bleibende gesicherte Wirklichkeit anklammerte, und dass er, in diesem Zustande der heftigen Erfassung, sich dieses Vorstellungsdasein zu einer so starken und selbständigen Wirklichkeit sozusagen empordachte, dass das Ding an sich fast überflüssig zu werden schien.

[1] Eduard von Hartmann, Kritische Grundlegung des transscendentalen Realismus. 2. Aufl. Berlin 1875. S. IX. 2—5.

So kann es denn kommen, dass er den „empirischen Idealismus“, welcher „das Dasein aller Gegenstände äufserer Sinne“ (natürlich in der Bedeutung von Dingen an sich genommen) für zweifelhaft hält (S. 294 A), mit dem Hinweis darauf zu widerlegen meint, dass „äufsere Wahrnehmung eine Wirklichkeit im Raume unmittelbar beweise“ (S. 301 A), — gleich als ob diese letztere Wirklichkeit die selbständige, vom Vorstellen unabhängige Wirklichkeit des Dinges an sich wäre! Consequenter Weise müsste er sich vielmehr selbst zu dem angeführten Satze des „empirischen Idealismus“ bekennen, und in der That stellt er sich, wie wir gesehen, mit mehreren Sätzen dieses widerspruchsvollen Abschnittes auf diesen das Dasein der Dinge an sich für absolut zweifelhaft erklärenden Standpunkt. — Uebrigens taucht auch an zwei anderen Stellen der Vernunftkritik, in der (erst in der zweiten Auflage dazu gekommenen) „Widerlegung des Idealismus“ (S. 772 ff. B) und in einer Anmerkung zur Vorrede der zweiten Auflage (S. 684 ff. B), die Vorstellung deutlich auf, dass die äufsere Wahrnehmung unmittelbar schon die wahre Wirklichkeit in sich enthalte. Ich werde auf diese Stellen in einem anderen Zusammenhange zu sprechen kommen (vgl. unten das zweite Kapitel des dritten Abschnittes).[1]

So zeigt sich uns also, dass Kant jenen erkenntnisstheoretischen Fundamentalunterschied zwischen Vorstellen und Ding an sich, indem er ihn aufstellt und als unüberwindbar behandelt, zugleich verwischt und verwirrt. Ueberhaupt kann man bei Kant, wenn man irgend einen Gedanken als mafsgebenden, centralen Factor seines Philosophirens nachgewiesen hat, nicht genug darauf sehen, alles das hervorzuheben, was die Schärfe und eigentliche Bedeutung dieses Factors vermindert, ihn ins Schiefe und Verkehrte wendet, ja aus dem Mittelpunkte des Denkens hinausdrängt. So müssen wir auch hier hervorheben, dass jenes Princip des absoluten Skepticismus nirgends bei Kant den Gegenstand einer principiellen Erörterung bildet, nirgends in seinen Ableitungen eine centrale

[1] Man vergleiche dagegen die Deutung, welche Benno Erdmann der Kritik des vierten Paralogismus giebt. Er findet in diesem Abschnitte keine Spur von einer Vermischung der äufseren Wahrnehmung mit dem Dinge an sich, noch auch jenes (oben hervorgehobene) scharfe Aussprechen des skeptischen Erkenntnissprincips. (Immanuel Kant's Prolegomena. Leipzig 1878. S. LVII ff.).

Stelle einnimmt, nirgends in scharfer Formulirung an die Spit gestellt und gemäfs seiner einschneidend fundamentalen Bedeutu behandelt wird. Vielmehr wirkt es, auch ganz abgesehen v jener Verwirrung mit einem gewissen naiven Realismus, in Kan Denken in Gestalt einer versteckten, mehr oder weniger u bewussten Triebfeder, der es nicht gelungen ist, sich in d Centrum seiner bewussten Aufstellungen und Erörterungen hina zuarbeiten. Er spricht ein entscheidendes Princip seines Phil sophirens, wie die angeführten Stellen darthun, fast immer n beiläufig aus, wie etwas, was sich von selbst versteht u nur dann und wann in Erinnerung gebracht zu werden brauc Stets erscheint dies Princip mitten unter verschiedenartigen, de mehr Besonderen und Complicirten gewidmeten Erörterungen, dah höchst selten in dem Lichte scharfer Allgemeinheit, sondern fa immer unter dem Reflexe irgend welcher Besonderheit, durch alle hand Hüllen verdeckt und verschnörkelt. Oft fordert der Zusamme hang klar und unzweideutig die Berufung auf dies Princip als d mit einem Schlage entscheidenden Grund; Kant jedoch giebt d Begründung auf langen Umwegen, in einer weit specielleren For der freilich das Princip des absoluten Skepticismus versteckt z Grunde liegt. In dem sechsten Kapitel des dritten Abschnitte werden wir mehrere solche Umwege kennen lernen.

Wiewohl jede Darstellung der Kantischen Philosophie hervo hebt, dass die Unerkennbarkeit des Dinges an sich einen wesen lichen Punkt derselben bilde, so vernachlässigt man doch in d Regel, zu untersuchen, inwiefern sich bei Kant diese Unerken barkeit auf die Einsicht in das absolute Unvermögen des Vo stellens, über sich hinauszugehen, gründe; ganz besonders ab vergisst man zu prüfen, in welcher näheren Weise diese Einsic bei ihm wirksam sei. Man pflegt sich den Sachverhalt als g zu einfach und klar vorzustellen. So findet z. B. Lange den en scheidenden Punkt der kritischen Philosophie in dem Gedanke dass sich die Gegenstände nach unseren Begriffen richten, da also die ganze Objectivität nur eine Objectivität für d Menschen und etwaige ähnlich organisirte Wesen, die Gege stände der Erfahrung nur unsere Gegenstände seien.[1] All

[1] Geschichte des Materialismus. Bd. II, S. 3. — Der obige Vorwurf t auch Stadler's übrigens sehr praecise Auseinandersetzungen (Die Gru

man findet bei ihm keine genügende Antwort darauf, ob sich Kant der fundamentalen erkenntnisstheoretischen Grundlage dieses Gedankens klar und scharf bewusst geworden sei, oder in welchen Trübungen und Vermischungen sie etwa bei ihm vorkomme. Und doch wäre eine derartige Untersuchung gerade für Lange äufserst wichtig gewesen, da er die Kantische Philosophie eben im Sinne des absoluten Skepticismus, im Sinne der Unüberwindbarkeit jenes allerersten erkenntnisstheoretischen Unterschiedes weiterbildet.

Auch schon in der ersten Zeit nach dem Erscheinen der Vernunftkritik waren mehrere Philosophen zu der Einsicht gekommen, dass die Einschränkung unseres Erkennens auf die Vorstellungen im Mittelpunkte des Kantischen Denkens stehe: so Fr. H. Jacobi in seiner Schrift über David Hume und Schulze in seinem Aenesidemus. Allein auch sie stellten sich die Sache viel zu wenig complicirt vor, behandelten sie allzusehr obenhin, mit Vernachlässigung der concurrirenden ebenso wesentlichen Factoren seines Denkens, die uns die folgenden Abschnitte enthüllen werden. Durch eine solche einseitige und abstracte Behandlung wird Kant um seinen Reichthum gebracht.

Jacobi hat Recht, wenn er sagt, dass nach Kant die Gegenstände und ihre Verhältnisse blofse Bestimmungen unseres eigenen Selbstes seien, dass seine Philosophie die „transscendentale Unwissenheit" lehre u. s. w.[1] Allein dies alles ist so gesagt, als ob der Geist seiner Philosophie vollständig nach der Seite der absoluten Unerkennbarkeit des Dinges an sich läge, als ob es keine entgegengesetzten einschränkenden Factoren gäbe, die zu ihrem Geiste ebenso wesentlich gehörten. Und derselbe Mangel haftet auch der scharfsinnigen Bekämpfung Kant's durch Schulze an. Er sagt ganz richtig, dass man auf Grundlage der Kantischen Principien nicht daran denken dürfe, von der Beschaffenheit der Vorstellungen und Gedanken in uns auf die Beschaffenheit der Sache aufser uns und an sich zu schliefsen, und über irgend etwas, das aufser unseren Vorstellungen dasein oder nicht dasein soll,

---

ätze der reinen Erkenntnisstheorie in der Kantischen Philosophie. Leipzig 876. Vgl. besonders S. 39).

[1] Friedrich Heinrich Jacobi, David Hume über den Glauben. reslau 1787. Vgl. besonders S. 223; 229.

etwas zu sagen oder zu entscheiden.[1] Allein es bleibt die Rolle völlig ununtersucht, welche diese Principien in dem äufserst vielseitigen, verwickelten Kantischen Gedankengefüge spielen.

Ich deutete schon im ersten Kapitel an, dass mir das einzige Mittel, wodurch das vom positivistischen Erkenntnissprincip absolut unbestimmt gelassene Gebiet dennoch der Erkenntniss — wenn auch nicht einer unbezweifelbar gewissen — zugänglich gemacht werden kann, in der Thatsache des logischen oder denknothwendigen Charakters gewisser Vorstellungen zu liegen scheine. In der Denknothwendigkeit thut sich uns unmittelbar kund, dass sich in ihr mehr als ein blofs subjectiver Zwang ausspreche, dass in ihr zugleich etwas über die transsubjective Wirklichkeit entschieden werde. Der denknothwendige Vorstellungsinhalt drängt sich uns mit unmittelbar erleuchtender Offenbarung als das Abbild eines entsprechenden transsubjectiven Zusammenhanges auf. Wir werden in der Denknothwendigkeit unmittelbar inne, dass ihr Inhalt mit dem Inhalte des entsprechenden transsubjectiven Wirklichkeitsgebietes zusammenstimmt. Hierüber werden wir weiterhin ausführlich handeln. Hier kommt es uns weder darauf an, eine möglichst energische Ueberzeugung von der Unvermeidbarkeit dieses rationalistischen Princips zu erwecken, noch auch es als das einzige Mittel zur theoretischen Ueberwindung des absoluten Skepticismus zu erweisen. Uns genügt hier die Einsicht, dass der absolute Skeptiker, wenn er nur das mindeste Bewusstsein über sein Fundamentalprincip besitzt, das rationalistische Erkenntnissprincip als einen Grundschaden aller Philosophie verabscheuen und mit Nachdruck abweisen muss. Wer das Erkennen einzig auf die unmittelbare Gewissheit der dem Erfahren zugänglichen Vorstellungen gründet, muss in dem Glauben, dass die Denknothwendigkeit transsubjective Zusammenhänge bezeuge, den Ursprung aller metaphysischen Zauberkünste erblicken. Wir dürfen daher an Kant mit der Erwartung herantreten, dass er das Hinüberweisen der Denknothwendigkeit auf eine entsprechende Seinsnothwendigkeit aufs Schärfste bekämpfen werde. Dass es sich nun wirklich so verhält, beweist vor Allem die transscendentale Dialektik.

---

[1] Aenesidemus S. 99; 140; 180.

Zunächst erinnern wir uns daran, dass Kant in uns eine „Naturanlage“ zur Metaphysik annimmt (S. 707 B. III, S. 142 u. s.). Ja, „Metaphysik ist vielleicht mehr, als irgend eine andere Wissenschaft, durch die Natur selbst ihren Grundzügen nach in uns gelegt“ (III, S. 127). Und er hat hierbei nicht etwa Anlagen und Bedürfnisse des Herzens und Gemüthes im Sinne, sondern es ist seiner Ansicht nach die theoretische Vernunft selbst, welche uns die Ideen der Metaphysik zu denken zwingt. Er nennt die Idee einen „nothwendigen Vernunftbegriff“; sie sei „nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben“ (S. 263), sie werde „in der Vernunft nach ihren ursprünglichen Gesetzen“ durch einen nothwendigen Vernunftschluss erzeugt (S. 273). Und in der Kritik der Urtheilskraft heifst es, dass nach der Natur jedes endlichen vernünftigen Wesens „nicht anders als so (nämlich gemäfs den Vernunftideen) könne und müsse gedacht werden“ (IV S. 291). Hiermit ist unzweideutig ausgesprochen, dass die Ideen, wie sie Kant als psychologische, kosmologische und theologische entwickelt, für uns denknothwendig sind.

Ist nun für Kant in dieser Denknothwendigkeit der Begriffe des Unbedingten, der Ideen, auch zugleich die Existenznothwendigkeit derselben gesetzt? — Allerdings ist es für uns „unvermeidlich“, den Ideen objective Realität zu geben (S. 273); wir werden durch die Natur der Vernunft genöthigt, das, was nur das eigene Subject angeht, den „subjectiven Grund“, der uns zu den Ideen treibt, aufs Object an sich selbst zu beziehen (III, S. 96); es ist „gar nicht zu vermeiden“, dass wir die subjective Nothwendigkeit der Ideen für eine „objective Nothwendigkeit der Bestimmung der Dinge an sich selbst“ ansehen (S. 241). Allein diese „Unvermeidlichkeit“ ist ein blofser „Schein“, eine blofse „Illusion“, eine „transscendentale Subreption“ (S. 241; 482 u. s.). Die logische Nothwendigkeit ist noch lange keine absolute Nothwendigkeit der Sachen (S. 463). Kant kann nicht oft genug davor warnen, uns von diesem „natürlichen und unvermeidlichen Schein“ nicht verführen zu lassen. Denn hier handle es sich nicht um künstliche Sophismen, sondern um „Sophisticationen der reinen Vernunft selbst“, deren zwackenden und äffenden Schein selbst der Weiseste, mag er auch infolge vieler Bemühungen vor der Ver-

führung durch denselben sicher sein, niemals loswerden könne (S. 274). So erkennt also Kant wohl an, dass die Vernunft uns zwingt, das Denknothwendige für existirend zu halten. Zugleich aber erklärt er diesen Zwang für Schein und Blendwerk und fordert, dass wir durch kritische Selbstbesinnung der Denknothwendigkeit den Charakter der Existenznothwendigkeit entziehen und diese ja nicht als schon durch jene gegeben ansehen. — Dies Auseinanderfallen von Denknothwendigem und Existenznothwendigem hätte ich auch an den Kategorien als solchen zeigen können. Allein hier tritt Kant's Opposition gegen die Ansicht, dass die Denknothwendigkeit *eo ipso* eine Nothwendigkeit des objectiven Seins enthalte, nicht so scharf zu Tage, weil nach seiner Meinung die Verlockung, die Denkfunctionen auf das Ding an sich zu übertragen, den einfachen Kategorien bei Weitem nicht in jener dringenden, durch unvermeidlichen Schein verführenden Weise anhängt, wie den ins Unbedingte erweiterten Kategorien, d. i. den Ideen.

So führt also nach Kant keine Brücke vom Denken zum Sein hinüber, niemals darf vom Denken, vom Begriff auf das Sein irgendwie geschlossen werden. In dieser Form spricht sich sein absoluter Skepticismus vor Allem in der Kritik des ontologischen Beweises aus (S. 462 ff.), dann auch in der „Erläuterung" zum zweiten „Postulate des empirischen Denkens" (S. 188 f.). Mit aller Schärfe hebt er hervor, dass Begriff und Sein zwei *toto genere* verschiedene Welten seien. Sein ist kein Praedicat eines Dinges, kein Merkmal, das den Begriff eines Gegenstandes vermehrte, also kein begrifflicher Factor. Sein ist die Position eines Dinges an sich selbst (S. 467), die Setzung des Dinges und weiter nichts (I, S. 544 in den „Fortschritten der Metaphysik"). Schon in seiner vorkritischen Schrift über den „einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" findet sich die Unmöglichkeit, von logischen Bestimmungen aus zum Sein zu gelangen, mit aller Praecision hervorgehoben. Auch hier heifst es schon, dass das Dasein kein Praedicat von irgend einem Dinge, sondern die absolute Position der Sache selbst sei (I, S. 171 ff.).

Aus dieser absoluten Trennung von Begriff und Sein ergiebt sich als unmittelbare Folge, dass, so lange ich mich in dem Begriffe eines Gegenstandes bewege, mir das Dasein absolut ferne

liegt, unerreichbar ist. „In dem bloſsen Begriffe eines Dinges kann gar kein Charakter seines Daseins angetroffen werden“; das Dasein eines Dinges hat mit seinen Begriffsbestimmungen „gar nichts zu thun“ (S. 188). Es ist daher unmöglich, aus einer Idee das Dasein des ihr entsprechenden Gegenstandes selbst auszuklauben (S. 470); dies wäre „Verwechselung eines logischen Praedicates mit einem realen“ (S. 460). Um einem Gegenstande die Existenz zu ertheilen, müssen wir aus dem Begriffe von demselben völlig herausgehen (S. 468). Die Synthesen des Denkens sind nichts Objectives, sondern bloſse Synthesen der Gedanken mit dem Subjecte (S. 316 A).

So schwächt sich also für Kant der dem Denknothwendigen innewohnende Zwang, unmittelbar als Zeugniss der Existenznothwendigkeit zu gelten, zu einem bloſsen Scheinzwange ab. Jenen Zwang selbst kann er nicht läugnen, er empfindet ihn aufs Dringendste, er bezeichnet es an hundert Stellen als unvermeidlich, als „der menschlichen Vernunft unhintertreiblich anhängend“ (S. 242), die Ideen für objective Realitäten zu halten. Doch veranlasst ihn dies nur, zu um so gröſserer Wachsamkeit gegen die verlockende Macht jenes Zwanges, zu um so genauerem Fernhalten seines Einflusses von unserem Denken aufzufordern.

Hier wird es, nebenbei bemerkt, auch begreiflich, dass eine Philosophie, die das Wesen und die Ehre des Denkens darein setzt, jenem Zwange zu gehorchen, also das Denken als Maſsstab des Seins anzuerkennen, und die doch andererseits weder das positivistische Erkenntnissprincip und den durch dasselbe gesetzten erkenntnisstheoretischen Fundamentalgegensatz als den Ausgangspunkt und das erste Problem alles Philosophirens ansieht, noch auch sich das nicht absolut Unbezweifelbare, die Unbeweisbarkeit jenes Zwanges klar gemacht hat, in der Art, wie Kant die Denknothwendigkeit behandelt, eine empörende Degradation des philosophischen Denkens erblicken muss. In diesem Falle befindet sich Hegel. Er hat Recht, wenn er gegen Kant sagt: „Denken, Begriff ist eben nothwendig dies, dass er nicht subjectiv bleibt, sondern dies Subjective bass aufhebt und sich als objectiv zeigt.“ Allein er weiſs nicht, dass der skeptische, subjectivistische erkenntnisstheoretische Standpunkt den Ausgangspunkt alles Philosophirens bilden muss, dass dieser Standpunkt nur unter groſsen

Schwierigkeiten, und auch dann nicht in absolut unbezweifelba Weise, überwunden werden kann, und dass ein genaues Eingel auf die subjective, menschlich beschränkte Seite des Erkenn von unermesslichem Nutzen für die Behandlung aller weite Hauptfragen der Philosophie ist. Ihm gilt jene Identität als a solut selbstverständlich. Darum ist es ihm nicht möglich, Kantische Abschwächung und Depotenzirung der Denknothwend keit, bei aller Ablehnung derselben, dennoch unter dem G sichtspunkte der in diesem Verfahren enthaltenen b rechtigten und förderlichen Gedanken der kritischen] trachtung zu unterziehen. Es kann nicht anders kommen, als d er gegen Kant in diesem Punkte ungerecht und hart wird. findet, bei der ungeheuren Energie seines eigenen Denkens, Ka Unterscheidung von Gedanken und Ding an sich „abscheulic Bei der bloſsen Vorstellung jener bekannten hundert Tha stehen zu bleiben, sei das Zeichen eines „ungesunden Mensch verstandes, der nichts tauge.“ Es sei Hartnäckigkeit und fals Demuth, sich immer bloſs in Vorstellungen herumzutreiben u nun die Unwirklichkeit und Nichtigkeit des Vorstellens zu v künden; es gelte, sich aus der Eitelkeit der Einbildung zum Denk und Begreifen der Existenz zu erheben.[1]

[1] Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. 2. A Berlin 1840—1844. Bd. III, S. 522; 527 ff. — In ähnlicher Weise w z. B. auch K. Ch. Planck gegen Kant ungerecht. Dieser energisch s culative Denker wird nicht müde, hervorzuheben, dass Kant die „empfä lich hinausbezogene Naturseite des Denkens“, seine „empfänglich auffasser Objectivität“ verkannt habe und so zu einem „widernatürlich einseitig Subjectivismus“ gelangt sei (Logisches Causalgesetz und natürliche Zwe thätigkeit. Nördlingen 1877. S. 75 ff.). Dagegen fehlt als Gegengewi die Anerkennung, dass die Kantische Depotenzirung des Denkens in wi lichen sachlichen Schwierigkeiten ihren Grund habe und nur aus einer e seitigen Weiterführung des ganz richtigen Ausgangspunktes der Philosopl entspringe. — Natürlich werden auch von den realistischen Metaphysik diejenigen, die sich die principiellen Aufgaben der Erkenntnisstheorie u die mit der Behauptung der objectiven Giltigkeit des Denkens verknüpf Schwierigkeiten nicht klar gemacht haben, wie z. B. Herbart, diese Se der Kantischen Philosophie verständnisslos behandeln. Der Versuch der V nunftkritik, die Philosophie erkenntnisstheoretisch zu begründen, ersche ihm als ein reiner Missgriff (z. B. Sämmtliche Werke. Bd. VI, S. 313 f.). Hi her gehört auch die Art, wie Dühring sich über die „traumhafte Haltu

Wenn Kant sagt, dass sich aus Begriffen niemals ein Dasein „ausklauben" lasse, so müsste er consequent so fortfahren: es sei daher nur gestattet, die Begriffe und Ideen auf unsere Vorstellungen, und in diesem Sinne auf die Erfahrung anzuwenden; was jedoch die Erfahrung sei, ob sie nur ein nichtiger Schein, oder ob sie eine durch ein Ding an sich wohlfundirte Wirklichkeit oder vielleicht gar selbst die höchste Wirklichkeit sei, dies auszumachen sei unmöglich, da wir zu diesem Zwecke eben unser Denken und Schliefsen als Mafsstab der Wirklichkeit gebrauchen müssten. So spricht nun Kant keineswegs. Allerdings schränkt er die Anwendung sämmtlicher Begriffe auf die Erfahrung oder Erscheinung, d. i. auf die Vorstellungen ein. Allerdings erklärt er — in streng absolut skeptischer Consequenz — die Annahme, dass aufserhalb des Feldes der Erfahrung irgend etwas existire, für eine „Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können" (S. 469). Nun sollte er aber auch weiter von dem Erfahrungsgebiete sagen, dass Grad und Charakter seiner Wirklichkeit völlig problematisch seien. Dies thut er jedoch nicht, sondern er spricht von der Erfahrung so, als ob sie eine über Schein und Traum weit erhabene, metaphysisch wohlbegründete Wirklichkeit wäre, bei der man sich wie bei etwas Sicherem und Festem beruhigen könne. Die Wahrnehmung sei, so sagt er, „der einzige Charakter der Wirklichkeit"; wohin also Wahrnehmung reiche, „dahin reiche auch unsere Erkenntniss vom Dasein der Dinge" (S. 188 f.). Es fehlt jede Hervorhebung des problematischen, völlig ungewissen Charakters dieser Wirklichkeit. Es ist ja richtig, dass man die Gegenstände der Sinne, wenn man sie als existirend vorstellt, „als in dem Context der gesammten Erfahrung enthalten" betrachtet (S. 468). Allein diese Existenz ist nach Grad und Grundlage völlig problematisch. Weil dies nun nirgends auch nur angedeutet ist, so hat man von vornherein vollen Grund zu der Annahme, dass Kant die Erfahrungswirklichkeit ganz selbstverständlich als eine auf der soliden Basis des Dinges an sich begründete Wirklichkeit betrachtet. — Wir sind damit an einem Punkte angelangt, wo sich Kant's absoluter Skepticismus verleugnet und dem entgegengesetzten Gesichts-

---

der Weltvorstellung" bei Kant äufsert (Kritische Geschichte der Philosophie. 2. Aufl. Leipzig 1873. S. 389 ff.).

punkte, dass wir denn doch über das Vorstellen hinaus gelan und über gewisse Beziehungen desselben zum Dinge an sich Sich heit gewinnen können, Platz macht. Doch vor der Hand las wir diesen dem absoluten Skepticismus entgegengesetzten Charak seiner Philosophie noch bei Seite.

4. Die Frage nach der Unvermeidbarkeit des absoluten Sk ticismus als wesentlicher Factor in der Kantischen Formulir des kritischen Hauptproblems.

Das in dem letzten Kapitel Erörterte genügt vollständig, zu beweisen, dass das Princip des absoluten Skepticismus wesentlich maſsgebender Factor in Kant's Philosophiren sei. fassten dabei eines der wesentlichen, charakteristischen Result dieser Philosophie: die Unerkennbarkeit der Dinge an sich die Einschränkung des Erkennens auf das Vorstellen, und fer die Art, wie er dieses Resultat principiell begründet, ins A Doch wird dieser Beweis erheblich verstärkt werden, wenn nun noch nachweisen, dass auch die Art, wie er sein kritisc Hauptproblem formulirt, wenn sie auch, wie ich schon o hervorhob, nicht rein und direct den absoluten Skepticismus Auge fasst, doch nur unter wesentlicher Mitwirkung Frage nach der Vermeidbarkeit oder Nothwendigkeit des absolu Skepticismus, d. i. unter wesentlicher Mitwirkung der Frage n der Ueberwindbarkeit des erkenntnisstheoretischen Gegensa zwischen Vorstellen und transsubjectiver Wirklichkeit, zu Sta gekommen sei.

Halten wir uns zunächst an eines der wichtigsten Docume für die Entwicklung Kant's zum Standpunkte der Kritik der rei Vernunft hin, an seinen Brief an Marcus Herz vom 21. Febr 1772 (XI b, S. 24 ff.).[1] Er formulirt hier mit groſser Praecis die Fragen, um welche sich damals sein ganzes Denken bewe und in deren Beantwortung er den „Schlüssel zu dem ganzen heimnisse der Metaphysik" erblickte. Die Hauptfrage lautet:

---

[1] Benno Erdmann behauptet mit Recht, dass dieser Brief unmitte vor der entscheidenden Wendung von dem Standpunkte der Disserta von 1770 zu dem der Vernunftkritik geschrieben worden sei (Kant's legomena. S. XC f.).

welchem Grunde beruht die Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand? Kant will sich deutlich machen, wie es denn komme, dass wir durch Vorstellungen einen Gegenstand erkennen können. In zwei Fällen findet er dies begreiflich: erstens nämlich, wenn die Vorstellung nur die Art enthält, wie das Subject von dem Gegenstande afficirt wird. In diesem Falle erkennt das Vorstellen die Dinge, wie sie ihm erscheinen. Kant hat hier offenbar der Gedanke vorgeschwebt, dass in diesem Falle darum ein Erkennen möglich sei, weil das Vorstellen dabei innerhalb seiner selbst bleibe. Nur darum haben in diesem Falle die „aus der Natur unserer Seele entlehnten Grundsätze“ eine begreifliche Giltigkeit für alle Gegenstände unserer Vorstellungen, weil von den Gegenständen hier nur die Rede ist, insofern sie sich als „Modificationen“ oder „Passionen“ der Seele zu erkennen geben, weil also die Seele es in diesem ganzen Processe nur mit ihren eigenen Vorstellungen zu thun hat. — Der zweite Fall, in welchem die Beziehung der Vorstellungen auf Gegenstände begreiflich ist, tritt da ein, wo die Vorstellung den Gegenstand selbst hervorbringt (wie dies Kant von dem göttlichen Verstande annimmt). Der Grund also, warum es hier zu einem Erkennen kommen kann, ist ganz derselbe, wie in dem früheren Falle, mag ihn auch Kant nicht scharf hervorkehren. Auch hier nämlich geht das Vorstellen in dem ganzen Erkenntnissprocesse über sich selbst nicht hinaus. Das Vorstellen der Gegenstände ist hier unmittelbar das Erzeugen der Gegenstände selbst. Wenn also das Vorstellen die Gegenstände erkennen soll, hat es sich zu diesem Zwecke nichts weiter als sich selbst, seine eigene „Action“, vorzustellen. — Beim Verstande nun findet nach Kant's damaligem Uebergangsstandpunkte keiner dieser beiden Fälle statt. Eben deswegen sieht er eine ganz besondere Schwierigkeit in der Frage, wie es möglich sei, dass die reinen Verstandesbegriffe — an deren Erkenntnissfähigkeit er übrigens nicht zweifelt — mit ihren Gegenständen übereinstimmen. „Wie mein Verstand gänzlich *a priori* sich selbst Begriffe von Dingen bilden soll, mit denen nothwendig die Sachen einstimmen sollen, . . . diese Frage hinterlässt immer eine Dunkelheit in Ansehung unseres Verstandesvermögens, woher ihm diese Einstimmung mit den Dingen selbst komme.“

Zunächst ist klar, dass der Mittelpunkt, um den sich hier Kant's Denken dreht, in der Frage liegt, wie die erkenntnisstheoretische Kluft zwischen dem Vorstellen und allem Transsubjectiven überwunden werden könne. Wenn er fragt, auf welchem Grunde die Beziehung unserer Vorstellungen auf den „Gegenstand“ beruhe, so ist mit dem „Gegenstande“ zwar das erkenntnisstheoretisch noch ganz unbestimmte Object gemeint, doch soll eben die Beantwortung dieser Frage bestimmen, ob das Object diesseits oder jenseits der Vorstellungsgrenzen liege. In den beiden Fällen nun, wo Kant eine solche Beziehung des Vorstellens auf den „Gegenstand“ begreiflich erscheint, liegt dieser innerhalb des Vorstellens.

Zugleich aber zeigen die Formulirung und die Beantwortung der Frage, dass er jenen erkenntnisstheoretischen Fundamentalunterschied nicht rein und scharf ins Auge gefasst hat. Er würde sonst nicht an entscheidender Stelle den unbestimmten Ausdruck „Gegenstand“ gebrauchen, und ihn vor allen Dingen nicht so gebrauchen, dass man zweifelhaft sein muss, ob die Annahme, das Subject erkenne in seinen Actionen und Passionen mehr als sein Vorstellen, wirklich ausgeschlossen sei. So drängt wohl Kant's Hauptproblem nach jenem erkenntnisstheoretischen Fundamentalunterschiede hin, doch ist es ihm nicht gelungen, alle verdeckenden Hüllen abzustreifen. — Dazu kommt noch Eins. Kant setzt ohne Weiteres voraus, dass der Verstand *a priori* zu erkennen im Stande sei. Zwar sieht er keinen Weg, auf dem er sich das apriorische Erkennen das Verstandes erklären könne; und trotzdem fällt es ihm nicht ein, zu fragen, ob nicht vielleicht dies Erkennen durch das erkenntnisstheoretische Verhältniss der Vorstellung zu dem Transsubjectiven ausgeschlossen sei. Es wird sich weiterhin immer mehr zeigen, dass es hauptsächlich die Stellung zum apriorischen Erkennen ist, wodurch Kant verhindert wird, die Vermeidbarkeit oder Nothwendigkeit des absoluten Skepticismus in reiner und directer Weise zum Gegenstande seines Hauptproblems zu machen.

Wir wenden uns nun in diejenige Zeit, wo Kant's kritisches Denken vollständig ausgereift ist, und betrachten die Art, wie die Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft das Hauptproblem formulirt. Kant spricht hier von der „gänzlichen Revolution“, die er mit der Metaphysik vornehme (S. 674 B), eine

Revolution, die der Umwälzung in der Astronomie durch Copernicus analog sei (S. 670 B). Diese vollständige Umwandlung der Denkungsart bezieht sich, gerade so wie die Fragestellung jenes Briefes, auf die Auffassung des Verhältnisses unserer Vorstellung zu den Gegenständen. Bisher nämlich habe man angenommen, dass sich unsere Vorstellung von den Dingen nach diesen als Dingen an sich selbst richte; er dagegen fasse die Sache vielmehr so auf, dass sich die Gegenstände als Erscheinungen nach unserer Vorstellungsart richten (S. 672 f. B). Er spricht in der Vorrede diesen Gedanken mehrere Male mit gleichem Gewichte aus (S. 670 ff. B). In jenem Briefe war er noch nicht im Stande, die Erkenntniss des Verstandes unter den veränderten Gesichtspunkt zu bringen. Hier dagegen erklärt er ausdrücklich, dass sich die Gegenstände nicht nur nach unserem Anschauungsvermögen, sondern auch nach unseren Verstandesbegriffen nothwendig richten müssen.

Nach den Bemerkungen, die wir über jenen Brief an Herz gemacht haben, ist es fast überflüssig, hervorzuheben, dass nur derjenige, dessen Nachdenken sich um den erkenntnisstheoretischen Fundamentalunterschied zwischen dem Vorstellen und dem Transsubjectiven bewegt und in der Frage nach der Ueberwindbarkeit desselben ernste, fundamentale Schwierigkeiten findet, das Schicksal der Philosophie an das Problem, ob sich unsere Erkenntniss nach den Gegenständen oder die Gegenstände nach der Erkenntniss richten, knüpfen könne. Und ebenso ist klar: wer sich dahin entscheidet, dass sich die Gegenstände nach unserer Vorstellungsart richten, und dass wir nur das *a priori* von den Dingen erkennen, was wir selbst in sie legen, also das, was wir aus uns selbst hernehmen (S. 671 B; 674 B), dem hat sich die Unüberwindbarkeit jener Kluft, also die absolut skeptische Entscheidung jenes Problems aufgedrängt. Freilich fasst Kant's Hauptproblem auch in der hiesigen Formulirung die Frage, ob der absolute Skepticismus nothwendig sei oder nicht, ob es möglich sei, über jenen erkenntnisstheoretischen Fundamentalgegensatz hinauszukommen, nicht rein und unvermischt ins Auge. Denn erstlich sind die von ihm gebrauchten Ausdrücke nicht so gewählt, dass durch sie der Gegensatz zwischen dem Bleiben des Vorstellens innerhalb seiner selbst und dem Hinausgreifen desselben in sein absolutes Jenseits in scharfer, unzweideutiger Weise hervorgekehrt

würde. Dies gilt besonders von der Wendung: die Gegenstä „richten sich" nach unserer Erkenntniss, und umgekehrt. Zweit wird, wie die ganze Stelle der Vorrede zeigt, die Thatsächlichl einer Erkenntniss *a priori* vorausgesetzt. Die Frage nach c Verhältnisse der Gegenstände zum Erkennen soll so beantwo: werden, „dass die Antwort mit der verlangten Möglichkeit ei Erkenntniss der Gegenstände *a priori* zusammenstimmt" (S. 670 Das eigentliche Problem würde sonach lauten: wie ist mit Rü sicht auf jenen erkenntnisstheoretischen Fundamentalunterscl die (als thatsächlich vorausgesetzte) Erkenntniss *a priori* mögli Die Frage, ob es ein apriorisches Erkennen gebe, kann erst d entschieden werden, wenn man die Frage nach der Ueberwindl keit jener erkenntnisstheoretischen Kluft principiell beantwo: hat. Kant jedoch setzt eine bestimmte Beantwortung jener (viel später aufzuwerfenden Frage schon da voraus, wo die fundamentalere Frage nach der Nothwendigkeit oder Vermeidl keit des absoluten Skepticismus eben erst entschieden werden s

So verbindet sich also bei Kant die Frage nach der Uel windbarkeit des Fundamentalgegensatzes zwischen Vorstellen ı Ding an sich in unzertrennlicher Weise mit der anticipirten E scheidung einer anderen, erst viel später aufzuwerfenden Fra der Frage nach der Möglichkeit des apriorischen Erkenne Die Folge davon ist, dass sich jene erste Frage nur noch insow hervorthun kann, als Kant die Thatsächlichkeit des apriorisc Erkennens nicht unerörtert hinnimmt, sondern mit Rücksicht jenen, so grofse Schwierigkeiten in sich enthaltenden erkenntni theoretischen Fundamentalunterschied die Möglichkeit des th sächlich feststehenden apriorischen Erkennens untersuchen w So formulirt in der That die Einleitung in die Vernunftkritik (Hauptproblem in dem bekannten Satze: wie sind synthetische l theile *a priori* möglich (S. 705 B)? Der directe Gegenstand die Frage ist das als thatsächlich vorausgesetzte apriorische Erkenn Dennoch aber ist bei der Formulirung derselben die Einsi in jenen erkenntnisstheoretischen Fundamentalgegensatz und (Schwierigkeiten seiner Ueberwindung wesentlich mitthätig gewes Denn sonst hätte sich Kant bei der Thatsächlichkeit des aprio schen Erkennens einfach beruhigt und wäre sofort dazu fort schritten, die Dinge selbst apriorisch zu erkennen. Doch d

thut er nicht, sondern er fragt an der Spitze der Philosophie, bevor er an das factische Erkennen der Dinge geht, nach der Möglichkeit des apriorischen Erkennens. Hierin liegt, selbst wenn wir von der oben besprochenen Formulirung des Problems in der Vorrede und von der ganzen Beantwortung desselben in der Vernunftkritik absehen, ein Beweis, dass er durch die Rücksicht auf jene erkenntnisstheoretische Kluft und ihre Schwierigkeiten zu dieser Fragestellung getrieben wurde. So wird mit der Entscheidung der Frage nach den Bedingungen, welche das apriorische Erkennen möglich machen, auch die Frage über den absoluten Skepticismus mit entschieden werden. Also auch in der am Weitesten abzuliegen scheinenden Formel: wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich? ist die Frage nach der Ueberwindbarkeit des Fundamentalgegensatzes zwischen dem Vorstellen und seinem Jenseits als wesentlich mitwirkender Factor enthalten.

Ich will diesen Punkt nicht weiter behandeln, da wir hier noch nicht wissen, wie sich die Annahme des apriorischen Erkennens zu den erkenntnisstheoretischen Fundamentalprincipien verhalte. Erst der vierte Abschnitt wird uns zeigen, welches das erkenntnisstheoretische Princip sei, aus dessen Wirksamkeit die Annahme des apriorischen Erkennens entspringe. Dort werden wir daher auch erst aussprechen können, mit welchem erkenntnisstheoretischen Principe die Frage nach der Nothwendigkeit des absoluten Skepticismus zusammenwirken musste, um die Grundfrage der Vernunftkritik zu Stande kommen zu lassen. — Der vierte Abschnitt wird auch ausführlich darthun, dass das allgemeingiltige und nothwendige, und insofern apriorische Erkennen von Kant wirklich als thatsächlich feststehend vorausgesetzt werde.

5. Die Vorbereitung des absoluten Skepticismus in Kant's vorkritischem Denken.

Bevor ich mich dazu wende, den weiteren erkenntnisstheoretischen Triebfedern des Kantischen Denkens nachzuspüren, will ich einen Blick auf die vorkritischen Bestrebungen unseres Philosophen werfen. Es wird sich uns zeigen, dass er sich schon von etwas 1762 an mit dem erkenntnisstheoretischen Unterschiede zwischen dem Vorstellen und der außerhalb desselben liegenden Wirklichkeit

beschäftigte, und dass sich diese Beschäftigung in einer Richtung bewegte, die ihn endlich der Lehre von der absoluten theoretischen Unüberwindbarkeit jener Kluft, d. i. dem absoluten Skepticismus zuführen musste. Ich werde mich auf die Hervorhebung der hierfür charakteristischesten Punkte seines vorkritischen Philosophirens beschränken.

In allen Schriften der sechziger Jahre begegnen wir der bald mehr, bald weniger scharf ausgesprochenen Grundüberzeugung, dass das Denken kein weiteres eigenthümliches Gesetz als das Princip der Identität und des Widerspruches besitze, dass sein Geschäft daher ausschliefslich in dem Zergliedern, Auflösen, Deutlichmachen der Begriffe bestehe. Diese Begriffe nun, an denen das Denken seine analysirende Thätigkeit ausübt, kann es natürlich nicht aus sich selbst erzeugen, denn aus dem Principe der Identität und des Widerspruches kann nie ein Inhalt entstehen; sie müssen ihm vielmehr gegeben werden. Die Quelle nun, aus der ihm die zu analysirenden Begriffe zufliefsen, ist die Erfahrung. Das Denken in seiner rein formalen, analytischen Natur lässt sich von der Erfahrung den mannichfaltigen Inhalt geben und bringt durch Analyse die noch verworrenen Begriffe derselben zur Deutlichkeit. Diese Methode der philosophischen Erkenntniss ergiebt sich, wenn man die verschiedenen hierüber handelnden Stellen der aus den sechziger Jahren stammenden Schriften zusammenhält. Am Schärfsten spricht sie Kant in der Preisschrift „Ueber die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral“ und in den „Träumen eines Geistersehers“ aus. Besonders die empiristische Seite an dieser Methode, dass sich nämlich das Denken allen zu analysirenden Inhalt von der Erfahrung geben lassen müsse, gelangt nur ganz allmählich zu consequenter Durchführung. Erst in den „Träumen eines Geistersehers“ hat er allen Beweisen aus blofsen Begriffen consequent entsagt.[1]

[1] Man darf die Schriften der sechziger Jahre sachlich weder so weit auseinander reifsen, wie K. Fischer es thut, noch auch sie so sehr für einerlei erklären, wie dies bei Riehl und Paulsen der Fall ist. Riehl sagt ganz richtig, dass sie einer und derselben Denkrichtung angehören (Der philosophische Kriticismus. Leipzig 1876. Bd. I, S. 220). Allein innerhalb dieser gleichen Denkrichtung wird man doch wesentliche Fortschritte zu unterscheiden haben.

Wie weit gelangt denn nun das Denken in der Analyse der von der Erfahrung gegebenen Begriffe? — Schon die Schrift über die „falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren" spricht von solchen Sätzen, die sich nicht durch Zergliederung einsehen lassen; Kant nennt sie „unerweisliche Urtheile und Grundwahrheiten" und sagt, dass die menschliche Erkenntniss voll davon sei (I, S. 74). Es giebt also hiernach eine Sphaere, die dem philosophischen Denken unzugänglich ist. Wir haben hier den ersten Keim der Unterscheidung des Denkens von der Wirklichkeit vor uns. Die folgenden Schriften beschäftigen sich mit diesem Unterschiede weit eingehender.

Die Schrift über die „negativen Gröfsen" geht von der Unterscheidung der logischen und der realen Entgegensetzung aus und gelangt, indem sie die Realrepugnanz unter den Gesichtspunkt des Grundes rückt, am Schlusse zu der Unterscheidung des logischen und realen Grundes. Der logische Grund lässt sich sehr wohl verstehen, weil hier Grund und Folge „nach der Regel der Identität" zusammenhängen, ein solcher Zusammenhang aber dem zergliedernden Denken zugänglich ist (I, S. 157 f.). Dagegen ist es schlechterdings nicht zu verstehen, wie „darum, weil Etwas ist, etwas Anderes sei" (I, S. 158). Das ganze Gebiet der Realgründe ist, weil es in Beziehungen zwischen Nicht-Identischem besteht, vom logischen Denken als blofs zergliederndem Verfahren ausgeschlossen. „Alle unsere Erkenntniss von der Beziehung der Realgründe auf ihre Folgen endigt sich in einfachen und unauflöslichen Begriffen der Realgründe, deren Verhältniss zur Folge gar nicht kann deutlich gemacht werden" (I, S. 160). Doch ist hervorzuheben, dass sich Kant, wiewohl er den Zusammenhang des real-causalen Verhältnisses in das jenseits unseres Denkens gelegene Gebiet verweist, sich dennoch in der Frage nach der Existenz des Realgrundes keineswegs skeptisch verhält. Er nennt den Realgrund einen „wahren Begriff" (I, S. 158) und zweifelt keinen Augenblik an seiner Realität.

Auch in der Preisschrift beschäftigt sich Kant mit der Kluft zwischen dem logischen Denken und der Realität. Die Analysis der empirischen verworrenen Begriffe führt nicht zur Einsicht in das „Wesen der Sache", den „Grund der Dinge" (I, S. 92), nicht zur Erklärung der Dinge (I, S. 95), sondern zu einer Menge „un-

auflöslicher Elementarbegriffe“ (z. B. Nebeneinander, Nacheinander, Vorstellung, Lust u. s. w.; I, S. 84 f.). Diese Schrift behandelt auch den empiristischen Factor der Erkenntniss, d. i. das Gebundensein des analysirenden Denkens an die Erfahrung, mit starkem Nachdrucke. Da nun, was ja ganz selbstverständlich ist, auch dem Erfahren als solchem das innere Wesen der Erfahrung verschlossen bleibt, so können wir den Standpunkt dieser Schrift, wenn wir uns genauer, als Kant es gethan, ausdrücken, dahin formuliren, dass der innere Zusammenhang der Grundelemente der Erfahrung sowohl aufserhalb des logischen Denkens, als auch, was sich ganz von selbst versteht, aufserhalb des Wahrnehmens und Beobachtens, also aufserhalb sämmtlicher zum Erkennen gehörender Factoren liegt. Doch zweifelt er hier ebenso wenig, wie in der vorigen Schrift, an der Existenz der ihrem inneren Wesen nach unbegreiflichen Elemente der Erfahrung. Indem diese durch das die Erfahrung zergliedernde Denken gewonnen sind, ist für ihn zugleich der Beweis ihrer Existenz erbracht. Es fällt ihm gar nicht ein, die Frage aufzuwerfen, ob das Denken, das die Grundelemente der Erfahrung ihrem inneren Wesen nach nicht erkennen könne, doch etwas über die Existenz derselben auszumachen im Stande sei.

Noch schärfer tritt dieses Auseinanderfallen von Erkennen und Wirklichkeit in den „Träumen eines Geistersehers“ hervor. Das Geschäft der Philosophie hat ein Ende, sobald das analysirende Denken bei den „Grundverhältnissen“ der Erfahrung angelangt ist (VIIa, S. 102). Dass die Materie eine Kraft der Zurückstofsung habe, lehrt die Erfahrung; allein die innere Möglichkeit davon lässt sich nicht begreifen (VII a, S. 39). „Wie etwas könne eine Ursache sein oder eine Kraft haben, ist unmöglich, jemals durch Vernunft einzusehen“ (VIIa, S. 103). Doch auch hier zweifelt Kant nicht im Mindesten daran, dass alle diese Grundelemente der Erfahrung transsubjective Bedeutung haben.

So verweilt also sein Denken schon in den sechziger Jahren bei dem Probleme, inwieweit Erkennen und Wirklichkeit auseinanderfallen. Und es ergiebt sich ihm, dass ein grofses Wirklichkeitsgebiet (der innere Zusammenhang der Grundelemente der Erfahrung) dem Erkennen unzugänglich ist. Doch ist er hier noch weit davon entfernt, das Princip des absoluten Skepticismus aus—

zusprechen. Denn nicht die principielle Unmöglichkeit, dass das Vorstellen über sich hinausgehe, sondern die besondere Beschaffenheit des Denkens (d. i. seine analytische Natur und die daraus folgende Gebundenheit an die Erfahrung) ist es, was ihn dazu nöthigt, jenes Wirklichkeitsgebiet von dem Erkennen auszuschliefsen. Ebendarum kommt es ihm auch noch nicht in den Sinn, an die Erfahrung und die durch das zergliedernde Denken aus ihr gezogenen Begriffe die Frage zu richten, ob sie objective, reale Bedeutung haben. Raum, Materie, Causalität, Kraft u. s. w. existiren einfach darum, weil sie durch die Erfahrung gegeben sind. Hierin ist er noch völlig dogmatisch: die Erfahrung als solche verbürgt ihm die transsubjective Wirklichkeit ihres Inhaltes.[1] Die Einsicht ist ihm noch nicht aufgegangen, dass da, wo unser Vorstellen aufhört, eine erkenntnisstheoretisch völlig andere Welt beginnt, eine Welt, die zunächst absolut ungewiss ist, und wenn kein neues Erkenntnissprincip gefunden wird, auch absolut ungewiss bleibt. Doch hat sich immerhin sein Denken in die Annahme, dass Erkennen und Wirklichkeit keineswegs zusammenfallen, hineingelebt und so in einen dem Aussprechen des absoluten Skepticismus besonders günstigen Zustand versetzt.

Von einer anderen Seite nun wurde die Annäherung an den absoluten Skepticismus noch bedeutend verstärkt. Bisher sahen wir wohl, dass Kant ein grofses Wirklichkeitsgebiet vom Erkennen ausschliefst, fanden jedoch zugleich, dass er ohne Weiteres an die transsubjective Giltigkeit des sich an die Erfahrung haltenden analytischen Denkens glaubt. Doch aber giebt es eine gewisse Art von Begriffen, der er den erkenntnisstheoretischen Zusammenhang mit der transsubjectiven Wirklichkeit völlig abspricht, in Bezug

[1] K. Fischer meint, Kant habe auf diesem Standpunkte, gleich Hume, die Causalität für einen Gewohnheitsbegriff angesehen und die Möglichkeit einer nothwendigen allgemeinen Erkenntniss von dem Causalzusammenhange der Dinge geläugnet (Geschichte der neuern Philosophie. 2. Aufl. Heidelberg 1869. Bd. III, S. 253ff.). Dies ist nicht richtig, da er sich mit diesen Fragen überhaupt gar nicht beschäftigt. Ihm gilt zwar die Causalität für einen aus der Erfahrung gewonnenen Begriff, allein es fällt ihm gar nicht ein, zu fragen, ob dieser Begriff dadurch seiner Objectivität, Nothwendigkeit und Allgemeinheit entkleidet werde, er nimmt ihn, soweit es sich um das Erkennen der Thatsächlichkeit der Causalverhältnisse handelt, einfach für einen in Bezug auf das Erkennen vollwerthigen Begriff.

auf die er sich also gemäſs dem Principe des absoluten Skepticismus verhält. Es sind dies die reinen, unabhängig von der Erfahrung gebildeten Begriffe.

Vor Allem finden sich in der Schrift: „Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ — einer Schrift übrigens, die, abgesehen von dem einen hervorzuhebenden Punkte, einen weit dogmatischeren Charakter hat als die übrigen Schriften aus diesen Jahren, ja in dieser Hinsicht mit den Schriften der fünfziger Jahre sehr enge zusammenhängt[1] — höchst entscheidende Aeuſserungen hierüber. Das Dasein, die Existenz wird hier schon ebenso scharf von dem bloſsen Begriffe (Kant gebraucht in der Regel den Ausdruck: „bloſs möglicher Begriff“ „bloſs mögliches Wesen“ und dgl.) abgetrennt wie in der Behandlung des ontologischen Beweises in der Vernunftkritik. Das Dasein ist die „absolute Position eines Dinges“ und gehört also nicht zu den Begriffsmerkmalen, zu den Praedicaten irgend welches Subjectbegriffes. Sämmtliche Begriffsmerkmale können bei der bloſsen Möglichkeit ebenso gut angetroffen werden wie in den wirklichen Dingen; in einem Existirenden sind nicht mehr Praedicate gesetzt als in einem bloſs Möglichen. Es ist daher verkehrt, das Dasein aus bloſs möglichen Begriffen herleiten zu wollen. „Die Beziehungen aller Praedicate zu ihren Subjecten bezeichnen niemals etwas Existirendes, das Subject müsste denn schon als existirend vorausgesetzt werden“ (I, S. 171 ff.; 278 f.).

Wiewohl nun hiermit Kant die absolute erkenntnisstheoretische Kluft zwischen dem Begriffe als solchem und der transsubjectiven Wirklichkeit unzweideutig ausgesprochen hat, so unternimmt er es in eben dieser Schrift doch selbst, das Dasein Gottes aus bloſsen Begriffen ausführlich zu beweisen. Es ist, als ob ihm nur angesichts des alten ontologischen Beweises jener erleuchtende Gedanke gekommen wäre, dagegen, sobald er sich zu selbständigen Versuchen wendet, völlig entschwände.

Doch auf diese Schwankungen habe ich nicht einzugehen. Für uns ist weiter vor Allem wichtig, dass die „Träume eines

[1] Ich gebe daher Paulsen gegen K. Fischer in der Annahme Recht, dass diese Schrift vor der Schrift über die „negativen Gröſsen“ verfasst sei (Versuch einer Entwickelungsgeschichte der Kantischen Erkenntnisstheorie. Leipzig 1875. S. 71 f.).

Geistersehers“ die consequente Durchführung jener absoluten Trennung von Begriff und Dasein enthalten. Diese Schrift schliefst nicht nur, wie wir sahen, den inneren Zusammenhang der Erfahrungselemente von dem Erkennen aus, sondern sie spricht auch — ganz im Sinne jener Sätze in der Schrift über das Dasein Gottes — den reinen, von der Erfahrung unabhängigen, übersinnlichen Begriffen alle transsubjective Giltigkeit ab. So sei es z. B. unmöglich, die geistige Natur positiv zu denken, da keine Data hierzu in unseren gesammten Empfindungen anzutreffen seien (VII a, S. 78). Ueber die Natur der Seele lasse sich nichts beweisen, noch wiederlegen; und dies werde immer so bleiben (VII a, S. 41; 44; 77). Kant wird in dieser Schrift nicht müde, sich über die „Luftbaumeister der mancherlei Gedankenwelten“ (VII a, S. 65), über die Erschleichungen des apriorischen Construirens (S. 87 f.), über die „schwindlichen Begriffe einer halb dichtenden, halb schliefsenden Vernunft“ (S. 72) lustig zu machen.

Es ist klar, dass dieser Standpunkt mit Macht zu dem Principe des absoluten Skepticismus hindrängt. Wir wissen: Kant's Aufmerksamkeit ist seit lange der Kluft zwischen Erkennen und Wirklichkeit intensiv zugewandt. Den inneren Zusammenhang der Erfahrungselemente und das Gebiet des Uebersinnlichen überhaupt weist er aus der Sphaere des Erkennens hinaus. Aber er kennt nicht nur Wirklichkeitsgebiete, die nicht erkannt werden können, sondern er kennt auch Functionen des Denkens, die nicht erkennen können. Es sind dies die reinen Begriffe. Den reinen Begriffen spricht er alle transsubjective Giltigkeit ab. Trotz alledem aber ist er vollständig erfahrungsgläubig. Die empirischen Vorstellungen sind ohne Weiteres eine Bürgschaft dafür, dass ihr Inhalt transsubjective Bedeutung habe. Auf die Erfahrung und ihre Begriffe hat er den Gesichtspunkt der kritischen Scheidung von subjectiv und transsubjectiv noch nicht angewandt.

Dabei kann es nicht bleiben. Wer die Kluft zwischen Begriff und Existenz so scharf formulirt hat, wer seine Aufmerksamkeit auf die Grenzen des Erkennens so intensiv hingelenkt und der Philosophie geradezu die Aufgabe gestellt hat, „die Grenzen der menschlichen Vernunft“, „das Verhältniss der Gegenstände zu dem Verstande des Menschen“ zu bestimmen (VII a, S. 99; 102), der wird sich endlich die Frage aufwerfen müssen, ob denn die

Erfahrung als solche im Stande sei, ihre Uebereinstimmun mit der Existenz, mit den Gegenständen draufsen, zu erweise für ihre objective Giltigkeit zu bürgen. Und die Antwort wi lauten: gerade so, wie die reinen Begriffe nur ihr subjectives Vo kommen verbürgen, so lässt sich auch aus der Erfahrung nich weiter als dies entnehmen, dass sie ein Vorstellungsdasein i Eben damit wird ihm aber die Einsicht aufgegangen sein, da jetzt die Kluft zwischen Erkennen und Wirklichkeit principiell b gründet sei, dass das Vorstellen über sich selbst absolut nic hinaus könne.

Dieser Uebergang lässt sich auch so fassen. Wer es für u möglich hält, vom Begriffe aus zur Wirklichkeit zu gelangen, u intensiv bemüht ist, die dem Erkennen unzugänglichen Wirklic keitsgebiete abzugrenzen, dem muss endlich der diesem Gegensat zu Grunde liegende reine, allgemeine Gegensatz in die Aug springen: d. i. der erkenntnisstheoretische Gegensatz zwischen Vo stellung und dem Transsubjectiven; mit anderen Worten: es mu ihm die Einsicht aufgehen, dass die Frage nach den Grenzen d Erkennens ihren fundamentalen Grund und ihre letzte Nothwe digkeit darin habe, dass für das Erkennen, sobald es aus de Vorstellen hinausgehen will, eine absolut andere Welt beginn eine Welt, für deren Erkennen die Grundlage, auf der das E kennen des Vorstellens möglich war und seine eigenthümliche B deutung erhielt, absolut hinfällig wird. Und da er jene ersteren, noch nicht bis zum reinen Principe vertieften Gegensa im Sinne eines Einschränkens der Erkenntniss, einer Erweite rung der Kluft behandelte, so wird er auch den nun erfasste reinen erkenntnisstheoretischen Gegensatz demgemäfs behandel d. h. er wird ihn als für das Erkennen unüberwindbar betrachte also auf den Boden des absoluten Skepticismus treten. Dam wird *eo ipso* auch die Erfahrung ihres transsubjectiven Charakte entkleidet sein, und die Einschränkung des Erkennens auf d Erfahrung wird nun mit der Einschränkung desselben auf d Vorstellungen zusammenfallen.

So muss im Principe der Gedankenprocess beschaffen gewes sein, durch den Kant aus der Erfahrungsgläubigkeit des vorkri schen Denkens zum absoluten Skepticismus der kritischen Phil sophie fortgetrieben wurde. Ich sage ausdrücklich: nur im Pri

cipe muss dieser Gedankenprocess jene Beschaffenheit gehabt haben. Keinesfalls ist er in der Begriffsfolge und mit der Zuschärfung verlaufen, wie ich ihn dargestellt habe. Dies beweist schon die unbestimmte und schwankende Gestalt, in welcher der absolute Skepticismus in der Vernunftkritik auftritt. Auch ist zu bedenken, dass sich manche andere Gedankenprocesse, die zu den anderen Seiten des Kriticismus hinüberleiteten, mit dem zum absoluten Skepticismus hinführenden Gedankenverlaufe, zum Nachtheil der Reinheit und Bestimmtheit des letzteren, verbanden. Uebrigens entwickelte sich dieser Gedankenprocess auch nicht mit einem Male. Sondern, wie die Dissertation aus dem Jahre 1770 beweist, vollzog sich, als Kant sich in der Auffassung der Raum- und Zeitanschauung dem absoluten Skepticismus in entscheidender Weise näherte, zugleich in Bezug auf die Geltung der reinen Vernunftbegriffe ein auffallender Rückfall in den dogmatischen Rationalismus der Wolf'schen Philosophie. Doch darauf einzugehen ist nicht meine Aufgabe. Jedenfalls trat die universelle und definitive Wendung zum absoluten Skepticismus nicht vor 1772 ein. Denn der aus diesem Jahre stammende Brief an Herz, den wir im vorigen Kapitel würdigten, zeigt uns Kant gewissermafsen erst auf dem Sprunge zu dem neuen Standpunkte hin.[1]

[1] Durch die oben dargelegte Ansicht ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass bei dem Uebergange zum absoluten Skepticismus manche specielle Erwägungen mitgewirkt haben mögen. Geht auch B. Erdmann zu weit, wenn er den Umschwung von 1769 gänzlich der Antinomienlehre zuschreibt (Immanuel Kant's Prolegomena. S. LXXXV ff.), so geht doch aus der von ihm gegebenen Begründung soviel hervor, dass die Erwägungen über den antinomischen Charakter gewisser Begriffe beim Hinübertreten auf den Standpunkt der Dissertation von 1770 eine sehr bedeutende Rolle gespielt haben müssen.

ZWEITER ABSCHNITT.

Kant's exclusiver Subjectivismus.

1. Kant's Verwechselung der erkenntnisstheoretischen Kluft zwischen Vorstellen und Ding an sich mit der metaphysischen.

Die erkenntnisstheoretische Kluft zwischen Vorstellen und Ding an sich darf nicht mit der metaphysischen verwechselt werden. Wer die Unerkennbarkeit des Dinges an sich behauptet, muss sich hüten, in die metaphysische Behauptung hinüberzugleiten, dass unser Vorstellen mit dem Dinge an sich nichts gemein habe, die Beschaffenheit beider Gebiete eine absolut entgegengesetzte sei. Auf beiden Standpunkten gilt der Satz: wir dürfen unsere Vorstellungen in keiner Weise auf das Ding an sich anwenden. In der Auffassung und Begründung dieses Satzes jedoch gehen sie weit auseinander. Der erste Standpunkt hält daran fest, dass sich beide Gebiete in absolut heterogener Weise zum Erkennen verhalten, dass die Kluft zwischen dem Vorstellen und dem transsubjectiven Gebiete für das Erkennen unüberwindlich sei. Der zweite dagegen behauptet, dass die Beschaffenheit beider Gebiete an sich selbst eine absolut heterogene sei, indem das Ding an sich die Beschaffenheit des Vorstellens in keiner Beziehung besitze. So leugnet also der zweite Standpunkt die Möglichkeit jedes positiven Wissens vom Dinge an sich darum, weil er ein ganz bestimmtes negatives Wissen vom Dinge an sich zu besitzen vorgiebt. Diese Unterscheidung ist keine unfruchtbare Subtilität, sondern es handelt sich dabei um die beiden grundverschiedenen Weltanschauungen des absoluten Skepticismus und der allerschroffsten Gestaltung des metaphysischen Dualismus.

Bei Kant finden sich diese beiden Standpunkte durchgehends verwechselt. Wenn er von der Unerkennbarkeit des Dinges an sich spricht, so schiebt sich ihm unwillkürlich der Gedanke unter, dass diese Unerkennbarkeit darin liege, dass das Ding an sich absolut anders beschaffen sei als unsere Vorstellungen. Damit verträgt sich bei ihm ganz wohl der Gedanke des absoluten Skepticismus: die Unerkennbarkeit des Dinges an sich habe darin ihren Grund, weil wir über unser Vorstellen in keiner Weise theoretisch hinausgreifen können. Der erste Abschnitt zeigte, dass dieses Princip bei Kant in Form einer mehr oder weniger dunklen, halbbewussten Triebfeder wirke. Eben deswegen kommt er nie dazu, aus diesem Principe ausdrücklich die scharfe Consequenz zu ziehen, dass wir auch nichts Negatives vom Dinge an sich wissen können. — Ehe wir nun genauer nach den Gründen fragen, wodurch bei Kant eine solche Verwechselung möglich wurde, wollen wir diese aus seiner Philosophie belegen.

In der transscendentalen Aesthetik kommt Kant zu dem Resultate, dass der Raum (und dasselbe gilt von der Zeit) keine Bestimmung der Dinge an sich vorstelle, sondern dass er Nichts sei, sobald wir die subjectiven Bedingungen der Sinne aufheben, dass er also „nur in uns existiren könne“ (S. 36 ff.; 49). Er behauptet also nicht etwa nur, dass wir den Raum lediglich als unsere apriorische Vorstellung kennen und immer nur als solche zu kennen in der Lage sein werden, und dass es daher fraglich bleibe, ob dem Dinge an sich die Form des Raumes zukomme; sondern er behauptet geradezu die exclusive Subjectivität des Raumes, das Nichtgelten desselben vom Dinge an sich. Es ist ihm ganz selbstverständlich, dass dem Dinge an sich nichts zur sinnlichen Anschauung Gehöriges zukommt (S. 744 B), dass es demnach „weder ausgedehnt, noch undurchdringlich, noch zusammengesetzt“ ist (S. 288 A).

Die transscendentale Aesthetik spricht dies exclusiv subjectivistische Resultat ganz plötzlich, ohne jede Vermittelung und Begründung, aus. In den vorangehenden Bestimmungen vom Raume ist von der exclusiven Subjectivität absolut nichts enthalten. Zunächst hören wir, dass der Raum kein empirischer, von äufseren Erfahrungen abgezogener Begriff, sondern eine die äufsere Erfahrung selbst erst möglich machende Vorstellung sei (S. 34 f.). Hiermit

ist gesagt, dass der Raum, inwiefern er unsere Vorstellung ist, aus dem Subjecte stamme; keineswegs, dass es überhaupt keinen Raum aufserhalb des Subjectes geben könne. Ganz dasselbe liegt in den beiden weiteren Bestimmungen, dass der Raum eine „nothwendige Vorstellung *a priori*", und dass er eine „Anschauung *a priori*" sei (S. 35 f.). Und ebensowenig wie die „metaphysische", enthält die nun folgende „transscendentale" Erörterung des Raumbegriffes einen Beweis für die ausschliefslich subjective Existenzform des Raumes. In diesem Abschnitte findet Kant, dass der Raum die „Form des äufseren Sinnes" sei. Damit ist aber noch keineswegs, wie Cohen glaubt, nachgewiesen, dass der Raum nur subjectiv sei. Dieser Kantforscher macht einen übereilten Schluss, wenn er meint, dass darum, weil das Kantische Apriori als formale Beschaffenheit des Subjectes die Objecte „erzeuge", „construire", die Subjectivität des Raumes eine ausschliefsende sein müsse.[1] Denn wenn auch der Raum, in welchem uns die Objecte erscheinen, durch die formale Beschaffenheit des Subjectes „construirt" ist, warum soll es nicht zugleich eine den Dingen an sich anhaftende Form des Raumes geben?

Mit allen diesen Bestimmungen ist also nur gesagt, dass die Vorstellung des Raumes nicht von aufsen in das Subject hinein gelange, sondern aus dem Subjecte selbst herstamme. Dagegen ist damit noch gar nicht entschieden, ob der Raum etwas für die Dinge an sich bedeute. Ja, Kant hätte consequenter Weise hinzusetzen müssen, dass sich dies niemals werde entscheiden lassen. Sagt er doch in unmittelbarem Zusammenhange mit jenen exclusiv subjectivistischen Bestimmungen, dass wir nur unsere eigenthümliche Art, die Dinge wahrzunehmen, kennen, die Dinge an sich aber uns „gänzlich unbekannt" bleiben (S. 49). Statt nun also zu sagen: es werde uns eben infolge dieses fundamentalen Satzes auch immer „gänzlich unbekannt" bleiben, ob die Dinge an sich Räumlichkeit besitzen, geht er zu der bestimmten Behauptung fort, dass die Dinge an sich nichts von Räumlichkeit an sich haben. Und zwar geht er zu dieser Behauptung fort ohne das Bewusstsein, dass damit etwas ganz Neues, Unbewiesenes, oder gar etwas Unbeweisbares gesagt sei. Nachdem vorher die

[1]) Hermann Cohen, Kant's Theorie der Erfahrung. Berlin 1871. S. 48 f.

Raumvorstellung immer nur als apriorisch, als dem Subjecte ursprünglich bezeichnet ist, findet sich plötzlich gegen das Ende der transscendentalen Erörterung vor dem Ausdrucke, welcher den subjectiven Ursprung der Raumanschauung bezeichnen soll, wie selbstverständlich das Wörtchen „bloſs“ ein. Kant erklärt hier die Raumanschauung für eine Form des äuſseren Sinnes, und damit fällt ihm unmittelbar zusammmen, dass sie bloſs im „Subjecte“ vorhanden sei (S. 713 B). Gleich darauf, in den „Schlüssen“, die er aus den beiden „Erörterungen“ zieht, wird, wiederum ohne dass auch nur mit einem Worte dessen, dass hier ein neues Problem in Frage komme, gedacht wird, die Räumlichkeit in der schon angeführten ausdrücklichen Weise dem Dinge an sich abgesprochen. — Kant bringt es sich also erstlich nicht zum Bewusstsein, dass die Behauptung der Nichträumlichkeit des Dinges an sich der Behauptung seiner Unerkennbarkeit direct ins Gesicht schlage, dass er vielmehr consequenter Weise sagen müsste: die Räumlichkeit des Dinges an sich könne weder als nothwendig, noch als unmöglich, ja auch weder als wahrscheinlich, noch als unwahrscheinlich jemals dargethan werden. Wenn er nun aber einmal so inconsequent war, über das Verhältniss des Dinges an sich zum Raume eine bestimmte, wenn auch nur negative Behauptung aufzustellen, so hätte er dann auch die verschiedenen Möglichkeiten, die sich in Bezug auf die Räumlichkeit für das Ding an sich ergeben, gründlich untersuchen sollen, wobei er freilich das rationalistische Erkenntnissprincip hätte anwenden müssen. Und da wäre vor Allem die Möglichkeit einer gründlichen Untersuchung zu unterziehen gewesen, ob der Raum dem Dinge an sich nicht gerade so ursprünglich zukommen könne als dem Vorstellen selbst, ob also der ursprünglichen Raumfunction des Subjectes nicht ein ebenso ursprünglicher objectiver Raum entsprechen könne. Die Nothwendigkeit einer solchen Untersuchung ist das Zweite, was Kant sich in der transcendentalen Aesthetik nicht zum Bewusstsein bringt, wiewohl diese Untersuchung, sobald er einmal das Verhältniss des Dinges an sich zum Raume zu bestimmen unternahm, dringend geboten war.

Er behauptet aber vom Dinge an sich nicht nur die Unräumlichkeit (und Unzeitlichkeit), sondern auch, dass seine Beschaffenheit nichts von den Kategorien an sich trägt. So heiſst es in

den Prolegomena, dass die Kategorien nur dazu dienen, um Erscheinungen zu buchstabiren, dass sie aber „weiter hinaus willkürliche Verbindungen ohne objective Realität“ sind (III, S. 76). Hiermit ist ausgesprochen, nicht nur etwa, dass wir niemals wissen können, ob die Kategorien vom Dinge an sich gelten, sondern vielmehr, dass sie, objectiv betrachtet, für dasselbe keine Geltung haben. Und mit derselben Bestimmtheit sagen dies manche andere Stellen: beim Noumenon höre alle Bedeutung der Kategorien völlig auf (S. 784 B), ohne Data der Erfahrung haben sie keine objective Giltigkeit (S. 199), ohne Anschauung gebe es nichts, noch könne es etwas geben, worauf die Kategorien angewandt werden könnten (S. 742 B), u. s. w. Doch ist zu bemerken, dass Kant's Ausdrücke über diesen Punkt meist so gehalten sind, dass man sie sowohl im Sinne des absoluten Skepticismus, als auch im Sinne des exclusiven Subjectivismus deuten kann. So sagt er z. B., dass die Kategorien ohne sinnliche Anschauung „leere Begriffe von Objecten sind, von denen, ob sie nur einmal möglich sind oder nicht, wir durch jene gar nicht urtheilen können“, dass sie also „bloſse Gedankenformen ohne objective Realität“ sind (S. 744 B). Die letzten Worte scheinen das objective Vorhandensein der Kategorienformen im Gebiete des Dinges an sich aufs Bestimmteste zu verneinen; dagegen wird ihnen durch die vorangehenden Worte, wonach wir es nicht entscheiden können, ob ihnen etwas objectiv Wirkliches entspreche, der Anschein verliehen, als ob sie nur für uns, für unser Erkennen und Wissen, niemals vom Dinge an sich Geltung gewinnen würden, dagegen an sich, abgesehen von unserem Wissen, sie ganz wohl besitzen könnten. In Kant's Denken ist es eben zu keiner klaren Scheidung beider Standpunkte gekommen.

Das Princip des exclusiven Subjectivismus gehört nicht zu den reinen, fundamentalen Erkenntnissprincipien, wie etwa der Grundsatz des absoluten Skepticismus. Vielmehr sind in ihm zwei fundamentale Erkenntnissprincipien in eigenthümlicher Weise verbunden. Erstlich nämlich ist in dem Satze, dass Vorstellen und Ding an sich eine absolut heterogene Beschaffenheit haben, der absolute Skepticismus als wesentliches Moment enthalten. Denn dieser Satz verbietet uns, unser Vorstellen irgendwie auf das transsubjective Gebiet anzuwenden. Zweitens aber enthält derselbe

zugleich einen rationalistischen Factor[1] in sich. Denn es findet sich in ihm die Erkenntniss ausdrücklich ausgesprochen, dass das Ding an sich an bestimmten Beschaffenheiten keinen Theil habe.

Genauer verhält sich die Sache so. Der exclusive Subjectivismus erklärt: weil wir es als logisch unmöglich denken müssen, dass das transsubjective Gebiet irgend welche Beschaffenheit des Vorstellens an sich trage, darum sind auch beide Gebiete in Wirklichkeit absolut heterogen. Man sieht: dieser Standpunkt beruht darauf, dass die Nothwendigkeit des Denkens unmittelbar die Nothwendigkeit des Seins anzeige. Ihm liegt sonach das rationalistische Erkenntnissprincip als bestimmender Factor zu Grunde. — Nun lenken wir unsere Aufmerksamkeit auf den Inhalt jenes Denknothwendigen, das zugleich die Seinsnothwendigkeit in sich enthält. Dieser Inhalt lautet: „Bedeutungslosigkeit des sämmtlichen Vorstellens und seines Inhaltes für das Ding an sich.“ Da nun auch das Bewusstsein der Denknothwendigkeit und ihrer Bedeutung selbstverständlich zum Vorstellen gehört, so wird durch die Beschaffenheit des Inhaltes jener Denknothwendigkeit eben diese selbst für völlig bedeutungslos und nichtig erklärt. Der Inhalt: „Bedeutungslosigkeit alles Vorstellens für das transsubjective Gebiet“ darf demnach nicht, wie der exclusive Subjectivismus thut, zum Inhalte der objectiv genommenen Denknothwendigkeit, zum Inhalte des rationalistischen Erkenntnissprincipes gemacht werden. Die Voraussetzung, dass alles zum Vorstellen Gehörige für das Ding an sich ohne irgend welche Geltung ist, macht es absolut unmöglich, irgend eine Uebereinstimmung zwischen Denken und Ding an sich — mag diese sich auch auf eine im Dinge an sich vorhandene Unmöglichkeit beziehen — zu behaupten. Wenn die Bedeutungslosigkeit alles zum Vorstellen Gehörigen für das Ding an sich einmal aufrecht erhalten werden soll, so lässt sie sich nur als Consequenz des absolut skeptischen Principes, als Consequenz des Satzes, dass das Vorstellen in keiner Weise theoretisch über sich hinausgreifen könne, aufrecht erhalten. Wer da ausspricht, dass das Vorstellen in keiner Weise auf das Ding an sich

[1] Der dritte und vierte Abschnitt werden sich mit dem rationalistischen Erkenntnissprincipe ausführlich beschäftigen. Vorläufig wies schon das erste Kapitel des ersten Abschnittes auf dasselbe hin.

angewendet werden dürfe, bekennt sich in Wahrheit zu einer unmittelbaren Consequenz des absolut skeptischen Erkenntnissprincipes, und nur vermittelst einer *contradictio in adjecto* ist es möglich, jenem Satze eine Wendung im Sinne des Rationalismus zu geben.

Der exclusive Subjectivismus ist sonach eine widerspruchsvolle Verbindung des absoluten Skepticismus und des Rationalismus. Er entspringt daraus, dass das absolut skeptische Princip in den Dienst des rationalistischen Principes hinübergezwungen wird. — Dass nun diese rationalistische Missdeutung gerade bei Kant eintritt, ist kein Wunder. Bei ihm wirkt, wie wir wissen, das skeptische Princip fast nur in Gestalt einer dunklen, halb unbewussten Triebfeder. So kann es leicht geschehen, dass diese Triebfeder unmittelbar in ihrem Wirken falsch aufgefasst und gewendet wird.

Wenn man also fragt, worin die Vermischung zwischen absolutem Skepticismus und exclusivem Subjectivismus bei Kant ihren allgemeinen Grund habe, so ist darauf hinzuweisen, dass der Grundsatz des erstgenannten Standpunktes in seinem Denken in Form einer nur dunkel und unbestimmt erfassten Triebfeder wirkt, und dass andererseits die innige und sich in den Vordergrund drängende Verwandtschaft, die zwischen beiden Standpunkten besteht, den Unterschied zwischen denselben nur für ein scharf aufmerksames Auge erkennbar macht. Dazu hat man noch zu bedenken, dass Kant, wie der nächste Abschnitt ausführlich darthun wird, das Bestreben hat, das Ding an sich, soweit es sich nur annähernd mit seinen sonstigen Grundsätzen verträgt, rationalistisch zu bestimmen. Es geschieht daher um so leichter, dass sein Skepticismus sich ihm unwillkürlich in jener widerspruchsvoll rationalistischen Weise verschiebt.

Dieser ganze Zusammenhang kann in Kant natürlich nur ohne sein Bewusstsein wirksam gewesen sein. Das Bewusstsein von diesem allgemeinen Grunde würde ja die Vermischung zwischen den beiden Standpunkten sofort aufgehoben haben. Bei ihm tritt der exclusive Subjectivismus zunächst wie etwas Selbstverständliches auf, doch vermittelt er sich in seinem Bewusstsein auch durch gewisse specielle Gründe. Diese haben wir nun zu betrachten.

2. Die formal-logische Begründung des exclusiven Subjectivismus bei Kant.

Zunächst will ich auf eine formale Gedankenoperation bei Kant hinweisen, infolge welcher ihm das Ding an sich als dem Vorstellen absolut heterogen erscheint. In der entgegengesetzten Annahme findet er einen formal logischen Widerspruch.

Kant findet, dass wir uns selbst widersprechen würden, wenn wir annähmen, dass die Gegenstände in Raum und Zeit auch an sich selbst, also ohne unseren Gedanken von Raum und Zeit, räumlich und zeitlich existiren. Es ist „offenbar widersprechend, zu sagen, dass eine blofse Vorstellungsart auch aufser unserer Vorstellung existire.“ Es ist also „der Begriff einer für sich existirenden Sinnenwelt in sich selbst widersprechend.“ Wenn man den Gegenständen der Sinne eine eigene für sich bestehende Existenz geben wollte, so wäre dies nichts Geringeres, als sich vorzustellen, „Erfahrung sei auch ohne Erfahrung wirklich“ (III, S. 112 f.).

Hier gründet also Kant die exclusive Subjectivität unserer Vorstellungs-, speciell unserer Anschauungsformen darauf, dass in der entgegengesetzten Annahme ein formaler Widerspruch enthalten sein soll. Wer Raum und Zeit dem Dinge an sich zuschreibe, nehme an, dass eine blofse Vorstellungsart auch aufser unserer Vorstellung, dass die Erfahrung auch ohne Erfahrung existire; und dies sei „offenbar widersprechend“. Kant hält also jene Annahme für einen Verstofs gegen das Princip der formalen Identität.

Hierbei liegt aber die Incorrectheit seines Denkens auf der Hand. Offenbar wäre es in sich widersprechend, anzunehmen, dass meine Vorstellung eben als diese meine Vorstellung auch aufserhalb meiner existire. Allein ziehe ich von meiner Vorstellung, die z. B. den Inhalt „Quadrat“ haben mag, dies ab, dass sie gerade meine Vorstellung ist, so ist es kein Widerspruch mehr, anzunehmen, dass die Vorstellung „Quadrat“ auch aufserhalb meiner vorkomme. Es ist möglich, dass der Inhalt „Quadrat“ auch von anderen Subjecten vorgestellt wird. Ich kann nun noch weiter gehen und mir von meiner Vorstellung „Quadrat“ dies, dass sie überhaupt Vorstellung ist, abgezogen denken. Wenn ich sie so ihres Vorstellungscharakters überhaupt entkleidet habe,

bleibt — begrifflich nämlich — noch etwas übrig: der Inhal „Quadrat". Es wäre ja nun möglich, dass dieser begrifflic übrig bleibende „Inhalt" factisch nicht anders als in Vorstellungs form existirte. Es wäre aber ebenso gut möglich, dass de Inhalt „Quadrat" auch in einer anderen Form, in einen anderen Existenzmedium, in dem aufserhalb aller vorstellenden Subjecte gelegenen Dinge an sich, existiren könnte. Dies ist eine Frage, die sachlich untersucht werden muss, die sich aber nach dem Principe der formalen Identität und des formalen Widerspruches nicht entscheiden lässt. Wenn man sich an dieses Princip allein hält, so muss man beide Möglichkeiten zugeben. Kant allerdings glaubt auf Grundlage dieses formalen Principes die Entscheidung treffen zu können. Allein dies kommt, wie wir nun deutlich sehen, daher, weil er die als Ganzes genommene Vorstellung und den nach Abzug der Vorstellungsform (zunächst allerdings nur begrifflich) übrig bleibenden Inhalt der Vorstellung miteinander verwechselt. Es handelt sich nicht darum, ob „eine blofse Vorstellungsart auch aufser unserer Vorstellung existiren könne", sondern darum, ob dem nach Abzug der Vorstellungsform übrig bleibenden Inhalte eine solche Existenz „aufser unserer Vorstellung" zukommen könne.

Uebrigens findet sich dieselbe Incorrectheit des Denkens bei Berkeley. Auch nach der Ansicht dieses Philosophen enthält es einen „offenbaren Widerspruch", anzunehmen, dass die sinnlichen Objecte eine reale, von ihrem Percipirtwerden verschiedene Existenz haben. Denn die sinnlichen Objecte: Häuser, Berge, Flüsse u. s. w. sind doch nichts Anderes als sinnlich von uns percipirte Dinge, also nichts Anderes als „unsere eigenen Ideen oder Sinnesempfindungen." Es ist aber doch wohl ein vollkommener Widerspruch, dass eine Idee oder Sinnesempfindung unpercipirt existire! — Hiermit vergleiche man den Kantischen Satz, dass es „offenbar widersprechend sei, zu sagen, dass eine blofse Vorstellungsart auch aufser unserer Vorstellung existire", und es springt in die Augen, dass beide sich desselben fehlerhaften Argumentes zum Beweise der exclusiven Subjectivität der sinnlichen Dinge bedienen. Allerdings ist es — dies gilt sowohl mit Bezug auf Berkeley, als Kant — ganz selbstverständlich, dass das Vorstellungsbild eines Berges, insofern es mein oder eines Anderen Vorstellungsbild ist, nicht

unpercipirt existiren kann. Allein darum handelt es sich gar nicht, sondern die Frage geht dahin, ob der nach Abzug der Vorstellungsform begrifflich übrig bleibende Inhalt des Vorstellungsbildes auch unpercipirt existiren könne. Und dies eben verneinen Beide aus dem fehlerhaften Grunde, weil sie die dem Vorstellungsbilde als solchem selbstverständlicher Weise zukommende Eigenschaft, Vorstellung zu sein, in unwillkürlicher Verwechselung auch als unabtrennbare Eigenschaft des Inhaltes, den die Vorstellung enthält, ansehen. Berkeley findet, dass uns alle sinnlichen Dinge als Percipirtwerden gegeben sind, und da nun alles Percipirtwerden von den Subjecten unabtrennbar ist, so erklärt er es für unverständlich, wie sinnliche Objecte eine Existenz an sich oder aufserhalb des Geistes haben sollen.[1]

Hier dürfte vielleicht der Einwand laut werden, dass es doch kaum begreiflich sei, wie sich Kant eine so auf der Hand liegende Incorrectheit des Denkens habe zu Schulden kommen lassen können. In der That, es wäre dies vielleicht unbegreiflich, wenn nicht noch mehrere andere specielle Factoren sein Denken zu der Annahme, dass das Ding an sich die Beschaffenheit unserer Vorstellungen in keiner Weise besitze, hingetrieben hätten. Zunächst will ich einen metaphysischen Gesichtspunkt anführen.

---

[1] Berkeley's Treatise concerning the Principles of Human Knowledge. § 4 ff. (In der Ausgabe seiner Werke von Fraser (1871) Bd. I, S. 157 f.). — Vgl. § 23 (Bd. I, S. 167), wo er denselben „offenbaren Widerspruch" anders formulirt. Es sei in sich widersprechend, sich vorzustellen, dass die Dinge unvorgestellt existiren; denn dann seien ja eben die Dinge in unserer Vorstellung vorhanden. Auch hier liegt der Fehlschluss auf der Hand. Wenn wir uns vorstellen, dass die Dinge unvorgestellt existiren, so hat unser Vorstellen folgenden Inhalt: „das unvorgestellte Existiren der Dinge." Insofern daher dieser Inhalt in der Form unserer Vorstellung existirt, dürfen wir das Vorgestelltwerden selbstverständlich von ihm nicht verneinen. Allein in jener von Berkeley bekämpften Behauptung wird ja das Vorgestelltwerden gar nicht von jenem Inhalte als einem von uns vorgestellten Gedanken verneint. Sondern das, wovon das Vorgestelltwerden verneint wird, sind hier die Dinge als ein von der Form unseres Vorstellens abgetrennt gedachter Inhalt. — Auch bei Schopenhauer findet sich diese fehlerhafte Argumentationsweise (z. B. Die Welt als Wille und Vorstellung. 3. Aufl. Leipzig 1859. Bd. I, S. 114. Bd. II, S. 217).

3. Der metaphysische Dualismus als Grund des Kantischen exclusiven Subjectivismus.

Wir halten uns, um diesen metaphysischen Gesichtspunkt recht deutlich zu erfassen, an Kant's schon früher angeführten Brief an Marcus Herz vom 21. Februar 1772. Er fragt sich hier, wie es denn komme, dass zwischen den Begriffen, die sich der Verstand *a priori* von den Dingen bilde, und diesen Dingen selbst Uebereinstimmung herrsche. Wie er sich diese Frage beantwortet denkt, sagt er hier nicht geradezu. Wohl aber weist er eine Art der Beantwortung ab als „das Ungereimteste, was man nur wählen kann." Dies „Ungereimteste" aber findet er darin, dass man jene Uebereinstimmung zwischen den Verstandesbegriffen und den Dingen daraus ableitet, dass Gott gewisse Begriffe schon so, wie sie sein müssen, um mit den Dingen zu harmoniren, in die menschlichen Seelen gepflanzt habe. Dies heifse, sich in der Bestimmung des Ursprunges und der Giltigkeit unserer Erkenntniss auf einen *„deus ex machina"* berufen (XI a, S. 27).

Kant kann sich hiernach das Parallellaufen unserer ursprünglichen Begriffe mit den ursprünglichen Formen der Dinge an sich nicht anders vorstellen, denn als die künstliche, willkürliche Einrichtung eines übernatürlich eingreifenden Gottes. Dies liegt offenbar in jenem *„deus ex machina"*. Wir freilich werden sagen, die Berufung auf einen übernatürlich eingreifenden Gott sei gar nicht nöthig, um sich jenen Parallelismus zwischen Vorstellen und Ding an sich begreiflich zu machen. In der That, alles Künstliche, Willkürliche, Uebernatürliche fällt weg, wenn man sich die Welt als eine innerlich einheitliche Entwickelung denkt, als die Entwickelung eines in aller Mannichfaltigkeit sich mit sich identisch erhaltenden ideellen Urprincipes. Sobald man auf dem Standpunkte des idealistischen Monismus steht und die verschiedenen Gebiete der Welt auffasst als Aeufserungen eines die Welt mit innerer Nothwendigkeit aus sich herausbewegenden, ideellen Mittelpunktes, dann ist es ein ganz natürlicher Erfolg, dass die ursprünglichen Bewusstseinsformen mit den ebenso ursprünglichen Formen der Naturdinge übereinstimmen. Denn es ist ja ein und dasselbe ideelle Princip, das sich einerseits zum Elemente der Aeufserlichkeit (Natur) und andererseits zum Elemente der Innerlichkeit (Be-

wusstsein) entwickelt, und es ist nur die naturgemäfse Selbstbethätigung dieser im Unterschiede sich mit sich identisch erhaltenden ideellen Einheit, dass die allgemeinsten Formen und Gesetze der Innerlichkeit mit denen der Aeufserlichkeit übereinstimmen.

Eben dieser Standpunkt der die Unterschiede überwindenden und zur Einheit aufhebenden Immanenz und Innerlichkeit ist nun aber dem Denken Kant's vollständig heterogen. Aus allen Theilen seiner Philosophie liefsen sich Beispiele dafür anführen, wie er überall bei dem schroff dualistischen Auseinanderhalten der Unterschiede und dem nur äufserlichen Hin- und Herbeziehen derselben auf einander stehen bleibt und den Gedanken stets bei Seite lässt, dass das eine Extrem sich schon seinem Begriff und Wesen nach im anderen geltend mache. Doch unterlasse ich es, für diesen metaphysisch dualistischen Factor seines Denkens einzelne Belege zu bringen, damit der Zusammenhang nicht allzusehr unterbrochen werde.

Hiermit haben wir denn sicherlich einen Hauptgrund dafür gewonnen, dass Kant sich nirgends auf eine genaue Prüfung und gründliche Widerlegung jener Ansicht einlässt, wonach Raum, Zeit und die Kategorien sowohl ursprüngliche Formen des Subjectes, als auch ursprüngliche Formen der Dinge an sich sind (vgl. oben S. 47). Sein Denken ist durchaus nicht auf immanente, ideell einheitliche Auffassung der Dinge angelegt, und es muss ihm daher die Annahme von vornherein als widersinnig und ungereimt erscheinen, dass Vorstellen und Ding an sich in ihren Formen von Haus aus zusammenpassen. So sagt er in den Prolegomena an einer Stelle, wo es sich um die transscendentale Idealität des Raumes handelt: man sehe gar nicht ein, wie Dinge nothwendig mit dem Bilde, das wir uns von selbst und zum voraus von ihnen machen, übereinstimmen müssten (III, S. 43). Er setzt es als selbstverständlich voraus, dass die Sphaere des Vorstellens mit der objectiven Realität nur äufserlich dualistisch zusammenhängt; der Standpunkt des idealistischen Monismus kommt ihm gar nicht in den Sinn. Indem er sich so die ursprüngliche Uebereinstimmung beider Seiten auf Grundlage eines äufserlichen dualistischen Gegenüberstehens derselben vorzustellen sucht, muss sie ihm natürlich als willkürlich, als übernatürlich herbeigeführt, also als widersinnig erscheinen.

Eben darum nun, weil Kant die Ungereimtheit einer ursprün
lichen Uebereinstimmung der Vorstellungsformen mit den Forme
des Dinges an sich für selbstverständlich gilt, lässt er sich nir
gends, und auch an den Stellen nicht, wo er von jener Ungereimt
heit spricht, auf eine Würdigung oder genaue Widerlegung jene
Uebereinstimmung ein. Ja es wird aus demselben Grunde be
greiflich, dass er selbst von jener Ungereimtheit nur selten sprich
und den möglichen Fall einer Uebereinstimmung zwischen de
Vorstellungsformen und den Formen des Dinges an sich meister
ganz ignorirt, auch wo man, wie bei der Aufzählung der Fäll
wie ein Erkennen von Gegenständen zu Stande kommen könn
die Erwähnung dieser Möglichkeit dringend erwartet. Zum Beleg
für dieses Ignoriren will ich einige wichtige Stellen anführen.

In der Deduction der reinen Verstandesbegriffe (S. 88) heiß
es: es seien nur zwei Fälle möglich, unter denen die Vorstellun
und ihr Gegenstand zusammentreffen und gleichsam einander be
gegnen können: „entweder, wenn der Gegenstand die Vorstellun
oder diese den Gegenstand allein möglich macht." Der erste
Fall findet da statt, wo die Vorstellung nichts Apriorisches enthä
und die Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand „nur em
pirisch" ist. Dies ist aber der Fall „in Ansehung dessen, was a
den Erscheinungen zur Empfindung gehört." Es giebt also, s
setzen wir hinzu, einen Vorstellungsinhalt, welcher durch die Em
pfindung „möglich gemacht wird"; und da der Empfindungsinhal
wie wir im nächsten Abschnitte sehen werden, daher stammt, we
unsere Sinnlichkeit durch das unbekannte Ding an sich „afficir
wird, so können wir auch sagen: wenn Kant von Vorstellunge
spricht, die „der Gegenstand möglich macht", so ist unter diese
Gegenstande letzten Endes das Ding an sich gemeint. Die emp
rischen Vorstellungen entstehen dadurch, dass in das Subject etwa
wovon es ursprünglich nichts besitzt, vom Dinge an sich au
hineinkommt. Das Ding an sich giebt hier dem Subjecte eine
in jeder Beziehung neuen Vorstellungsinhalt, und zwar ve
mittelst der Empfindung. Dies ist der erste Fall. — Der zwei
Fall nun besteht darin, dass „in unserem Gemüthe" gewisse aprio
sche Formen „zum Grunde liegen", nach denen sich Alles richt
muss, was Gegenstand unseres Erkennens werden will. Hier gie
also das Subject seinerseits den Empfindungen, also dem vom Din

an sich Herstammenden, eine Form, welche sowohl den blofsen Empfindungen, wie auch dem Dinge an sich schlechterdings fremd ist.

Nachdem wir so die Kantische Alternative, ohne sie damit inhaltlich irgendwie zu verändern, durch Beziehung ihrer Ausdrücke auf den scharfen, unzweideutigen Fundamentalunterschied von Vorstellung und Ding an sich deutlicher gemacht haben, ist sonnenklar, dass dabei ein dritter Fall ignorirt ist, jene Möglichkeit nämlich, dass Vorstellung und Ding an sich vermöge einer übereinstimmenden ursprünglichen Organisation beider „zusammentreffen."

In ähnlicher Weise äufsert sich Kant auch in § 37 der Prolegomena. Ihn beschäftigt hier der Gedanke, dass „die oberste Gesetzgebung der Natur in uns selbst, in unserem Verstande liege." Diesen Gedanken begründet er in folgender Weise. Es steht ihm unbezweifelt fest, dass es eine apriorische Erkenntniss der Naturgesetze gebe, dass also zwischen unseren Verstandesbegriffen und den Naturgesetzen Uebereinstimmung stattfinde. Nun sagt er weiter: diese „Uebereinstimmung der Principien möglicher Erfahrung (dies sind eben die Verstandesbegriffe) mit den Gesetzen der Möglichkeit der Natur kann nur aus zweierlei Ursachen stattfinden: entweder diese Gesetze werden von der Natur vermittelst der Erfahrung entlehnt, oder umgekehrt die Natur wird von den Gesetzen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt abgeleitet und ist mit der blofsen allgemeinen Gesetzmäfsigkeit der letzteren völlig einerlei." Das Erstere sei nun unmöglich, eben weil es dann keine apriorische Erkenntniss der allgemeinen Naturgesetze gäbe, welche für Kant doch von vornherein feststeht; folglich bleibe nur der zweite Fall übrig, und es liege also in der That die oberste Gesetzgebung der Natur in unserem Verstande (III, S. 84).

Auch aus dieser Stelle erhellt, dass Kant jene schon oft erwähnte ursprüngliche Uebereinstimmung zwischen den Formen des Denkens und denen des Dinges an sich als dritte Möglichkeit vollständig übersehen hat. Zunächst weist er es als unmöglich zurück, dass wir die Erkenntniss der allgemeinsten Naturgesetze empirisch gewinnen. Mit anderen Worten: es scheint ihm unmöglich, dass die Begriffe, die wir uns von den Naturgesetzen machen, sich nach dem uns empirisch Gegebenen, nach dem Em-

pfindungsstoffe richten, also schliefslich auf das **Ding an sich** zurückzuführen seien. Hieraus nun folgert er ohne Weiteres, dass die Gesetzmäfsigkeit der Natur **lediglich** in unserem Verstande ihren Ursprung habe. Diese Folgerung lässt sich nur daraus erklären, weil er es von vornherein und ganz selbstverständlich für widersinnig hält, dass unser Verstand und das Ding an sich die allgemeinsten Gesetze und Formen in ursprünglicher Weise gemeinsam haben.[1]

Schliefslich weise ich noch auf eine Stelle hin, die uns schon in anderem Zusammenhange wichtig war (vgl. o. S. 32 f.). In der Vorrede zur zweiten Auflage der Vernunftkritik hebt Kant wiederholt hervor, dass, während man bisher angenommen habe, „alle unsere Erkenntniss müsse sich nach den Gegenständen richten", er nun umgekehrt annehmen wolle, dass „sich die Gegenstände nach unserem Erkenntnisse richten müssen" (S. 670 B). Auch hier übersieht er die „dritte Möglichkeit", dass gewisse Grundformen oder Grundgesetze sowohl dem Vorstellen, als auch dem Dinge an sich in gleich ursprünglicher Weise zukommen können. In diesem Falle könnte mit Bezug auf jene Grundbegriffe weder gesagt werden, dass sich das Erkennen nach den Gegenständen richte, noch auch, dass sich die Gegenstände nach den Formen unseres Erkennens richten. Es dürfte hier eben von einem Sich-Richten der einen Seite nach der andern überhaupt nicht die Rede sein. Beide Seiten wären dann in gewissen Grundformen ursprünglich auf Uebereinstimmung hin organisirt.

---

[1] Man vergleiche noch S. 757 B der Vernunftkritik und eine Stelle aus seiner weit späteren Schrift über die „Fortschritte der Metaphysik" (I, S. 506). Das Entweder-Oder, das er an beiden Stellen ausspricht, läuft auf dasselbe hinaus, wie die in den beiden oben behandelten Stellen ausgesprochene Alternative. An der ersteren Stelle übrigens fügt er, nachdem er das bekannte Entweder-Oder ausdrücklich für die beiden einzigen Wege erklärt hat, auf denen eine nothwendige Uebereinstimmung der Erfahrung und unserer Begriffe zu Stande kommen könne, noch **nachträglich** (und dies eben ist charakteristisch) hinzu, dass vielleicht Jemand auf den Gedanken kommen könnte, einen **Mittelweg** vorzuschlagen. Diesen Mittelweg, den er als jenen beiden anderen Möglichkeiten **keineswegs ebenbürtig** behandelt, bezeichnet er als „eine Art von Praeformationssystem der reinen Vernunft", und er scheint damit nichts Anderes zu meinen, als jene von uns schon so oft genannte „dritte Möglicheit".

Auch diese Stelle rechtfertigt sonach den Vorwurf, dass Kant die verschiedenen Möglichkeiten des Verhältnisses der Vorstellung zum Dinge an sich fast gar nicht prüfe, sondern sich einer bestimmten Ansicht über jene (dass nämlich Ding an sich und Vorstellung in einem äufserlichen, nicht immanenten Verhältnisse zu einander stehen) wie einer selbstverständlich feststehenden Voraussetzung hingebe, auf Grund dieser ungeprüften, ja unausgesprochenen Voraussetzung die Möglichkeit einer ursprünglichen Uebereinstimmung der Grundformen unseres Vorstellens und der Grundformen des Dinges an sich, also jene „dritte Möglichkeit", bald als etwas selbstverständlicher Weise Widersinniges abweise, bald sogar gänzlich ignorire und sich so ohne Weiteres zu dem Standpunkte des exclusiven Subjectivismus bekenne.

Andererseits freilich macht der ganze Zusammenhang seines Denkens diese Lücke nothwendig. Hätte er sich auf eine genaue Erörterung jener „dritten Möglichkeit", also der Frage eingelassen, ob die allgemeinen ursprünglichen Formen des Vorstellens dem Dinge an sich in ebenso ursprünglicher Weise zukommen können, so hätte er sich genau damit beschäftigen müssen, wie das Ding an sich und sein Verhalten zum Vorstellen nach den Forderungen der Logik zu denken seien. Hierbei aber wäre es ihm unfehlbar zum Bewusstsein gekommen, dass er die Geltung unserer Verstandesbegriffe, die ihm doch nur als subjective Functionen unzweifelhaft feststehen, ohne Weiteres auf das Ding an sich ausdehne, dass er also seinen absoluten Skepticismus direct aufhebe. Da dieser Standpunkt einmal einen wesentlichen Factor seines Denkens bildet, so können sich Bestimmungen über das, was ihm als Ding an sich gilt, in seinem Denken nur unter der Bedingung festsetzen, dass sie sich ihm als ganz selbstverständlich aufdrängen. Nur so kann ihm die in der Sache liegende Nothwendigkeit, den einen der beiden Standpunkte aufzugeben, unbemerkt bleiben.

Um diese eben besprochene dritte Möglichkeit drehte sich die bekannte in den sechziger Jahren zwischen Kuno Fischer und Trendelenburg geführte Controverse. Trendelenburg fragt: hat Kant bewiesen, dass die Formen von Raum und Zeit nur subjectiv sind, dass sie nicht subjectiv und objectiv zugleich sein können? Und er beantwortet diese Frage, indem er auf das Bestimm-

teste in Abrede stellt, dass Kant diesen Beweis gegeben, ja auch nur „die Möglichkeit untersucht habe, ob Raum und Zeit, deren apriorischen Ursprung er nachgewiesen, nicht subjectiv und objectiv zugleich sein können."[1] Aus unseren Erörterungen ergiebt sich, dass er hierin gegen K. Fischer vollkommen Recht hat. Dieser meint, jener Beweis sei von Kant direct aus der Thatsache der reinen Mathematik geführt.[2] Allein die Thatsache der reinen Mathematik beweist nur, dass die Ansicht von dem ausschliefslichen Ursprunge des Raumes aus dem Dinge an sich unrichtig sei. Dagegen bleibt die Mathematik, wenn jene dritte Möglichkeit Recht hat, vollkommen unangetastet bestehen, da diese dritte Möglichkeit eben zur einen Hälfte darin besteht, dass der Raum dem Subjecte apriorisch, ursprünglich angehört. Indessen geht Trendelenburg zu weit, wenn er behauptet, Kant habe „kaum an die Möglichkeit gedacht", dass Raum und Zeit dem Subjecte und dem Dinge an sich in gleich ursprünglicher Weise zukommen.[3] Wir haben aus mehreren Stellen gesehen, dass Kant an jene dritte Möglichkeit allerdings gedacht, sie keineswegs „schlechthin übersehen" habe. Nur weist er sie überall sofort wie etwas selbstverständlich Widersinniges zurück. Diese Entscheidung zwischen Fischer und Trendelenburg hat übrigens schon E. v. Hartmann getroffen.[4]

Doch müssen wir Trendelenburg noch einen weiteren und schwereren Vorwurf machen. Jene „Lücke" bei Kant behandelt er nämlich viel zu isolirt, viel zu wenig aus der Einheit des Kan-

---

[1] Adolf Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie. Berlin 1867. Bd. III, S. 225 ff.

[2] Kuno Fischer, System der Logik und Metaphysik. 2. Aufl. Heidelberg 1865. S. 175. Ebenso in seiner Geschichte der neueren Philosophie. 2. Aufl. Heidelberg 1869. Bd. III, S. VI, und in seinem Anti-Trendelenburg. 2. Aufl. Jena 1870. S. 48 ff.

[3] Adolf Trendelenburg, Logische Untersuchungen. 2. Aufl. Leipzig 1862. Bd. I, S. 163 f.

[4] Kritische Grundlegung etc. S. 121. Dagegen thut Windelband Trendelenburg Unrecht, wenn er an dessen Einwurf nichts Wahres anerkennt und ihn als „erschrecklich seicht und unvorsichtig" bezeichnet (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1877, Heft II, S. 242. „Ueber die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding an sich"). Trendelenburgs Einwurf ist allerdings erstens zu weit getrieben und zweitens zu wenig in grofsem Zusammenhange aufgefasst.

tischen Denkens heraus. Er hätte jenes Kantische Ignoriren des schon so oft erwähnten Sowohl-Alsauch nicht blofs mit Rücksicht auf die Anschauungsformen des Raumes und der Zeit, sondern mit Rücksicht auf alle apriorischen Vorstellungsformen erörtern sollen. Dieser Mangel lässt sich tiefer auch so aussprechen: Trendelenburg hätte jene „Lücke“ im Zusammenhange mit Kant's exclusivem Subjectivismus und seinem metaphysischen Dualismus behandeln müssen. Das Uebersehen jenes Sowohl-Alsauch ist, wie unsere ganze Erörterung gezeigt hat, von diesen beiden Factoren nicht zu trennen. Ferner aber ist es für die Enge des Horizontes, innerhalb dessen die Behandlung jener Frage von ihm gehalten wurde, charakteristisch, dass er von Kant die Berücksichtigung jenes Sowohl-Alsauch fordern konnte, ohne dabei an seinen skeptischen Grundsatz von der absoluten Unerkennbarkeit des Dinges an sich zu denken. Und doch lässt es sich nur dann vollständig begreifen und würdigen, dass Kant die verschiedenen möglichen Beschaffenheiten des Dinges an sich nicht erörtert, sondern eine bestimmte Beschaffenheit desselben wie selbstverständlich angenommen habe, wenn man jene erkenntnisstheoretische Kluft bei ihm wesentlich mit in Rechnung zieht.

Uebrigens wusste schon Schulze im Aenesidemus, dass jene dritte Möglichkeit durch Kant nicht beseitigt sei. Zwar beschäftigt er sich nicht mit der Frage, ob und wieweit Kant diese Möglichkeit in den Bereich seiner Betrachtungen gezogen habe. Doch hebt er auf das Bestimmteste hervor, dass auf Kantischem Standpunkte, wo die Natur an sich, ihre Zwecke und Mittel absolut unbekannt seien, die Hypothese einer „praeformirten Harmonie der Wirkungen unseres Erkenntnissvermögens mit den objectiven Beschaffenheiten der Sachen aufser uns“ durchaus nichts Absurdes enthalte.[1]

4. Die Antinomienlehre als indirecter Beweis des exclusiven Subjectivismus.

Wir sind mit der Entwirrung und Klarlegung der Gründe, die Kant auf den Standpunkt des exclusiven Subjectivismus dräng-

[1] A. a. O. S. 149 ff.

ten, noch nicht zu Ende. Sein Denken ist eben ein äufserst complicirter Organismus, die logischen Triebfedern greifen in ihm aufs Mannichfaltigste ineinander, und nichts ist verkehrter, als durch das Ziehen einiger gerader Linien sein Denken erschöpfend charakterisiren zu wollen. Man muss sich das Zusammenwirken aller genannten und noch zu nennenden Factoren vorhalten, wenn man ihn sagen hört, er könne keinen Sinn mit der Behauptung verbinden, dass nicht nur unsere Anschauung, sondern auch das Ding an sich in der Form des Raumes existire (III, S. 46 f.). — Wir betrachten jetzt den Zusammenhang des exclusiven Subjectivismus mit der Lehre von den Antinomien.

Kant findet, dass die Vernunft in Widerstreit mit sich selbst geräth, wenn sie die Idee des Unbedingten auf die Welt als ein Ding an sich anwendet. Einerseits nämlich sei es, wie sich exact beweisen lasse, nothwendig, die Unbedingtheit in dem Sinne von der Welt auszusagen, dass das Endliche, seinen verschiedenen Beziehungen nach, einen definitiven Abschluss, eine absolute Grenze habe, und so die Welt eine endliche Reihe darstelle. Und zwar giebt die Thesis der ersten Antinomie der Welt nach ihrer räumlichen und zeitlichen Erstreckung einen absoluten Anfang; diejenige der zweiten Antinomie setzt der Theilbarkeit der Materie in Gestalt der einfachen Theile eine absolute Grenze; durch die Thesis der dritten und die der vierten Antinomie wird die Reihe der Ursachen und Wirkungen, die Kette der Veränderungen in Bezug auf Causalität und Nothwendigkeit einem unbedingten Anfang unterworfen: durch jene einer absolut spontanen, freien Ursache, durch diese einem schlechthin nothwendigen Wesen. — Andererseits jedoch hält es Kant für ebenso nothwendig, die Unbedingtheit in dem anderen Sinne von der Welt zu behaupten, dass das Endliche, seinen verschiedenen Beziehungen nach, eine ins Endlose fortlaufende Reihe, einen *regressus in infinitum* darstelle. Die Unbedingtheit in diesem, jenem ersten absolut entgegengesetzten Sinne wird in den Antithesen der vier Antinomien ausgesprochen. Die erste Antinomie lässt die Welt in Bezug auf Raum und Zeit sich ins Endlose hin erstrecken; in der zweiten Antinomie wird der Theilung der Materie die Fortsetzbarkeit ins Endlose zugesprochen; und in entsprechender Weise ertheilen die Antithesen der dritten und vierten Antinomie

der Welt als einer causal und nothwendig verknüpften Kette von Veränderungen den *regressus in infinitum*.

Diese vier Widersprüche sind nun nach Kant unauflösbar, wenn man die Welt als „ein an sich existirendes Ganzes“ betrachtet. Dagegen lassen sie sich ganz wohl auflösen, wenn man in den Dingen nichts als Erscheinungen sieht. Dann existirt nämlich die Kette der Dinge nur insofern, als die Vorstellung den successiven Regressus wirklich vollführt, und die Idee des Unbedingten wird zu einer Regel, im Regressus der Erscheinungen nirgends stehen zu bleiben, sondern ihn immer weiter fortzusetzen (S. 401; 408). Doch dies habe ich hier nicht auszuführen, noch zu prüfen. Genug, Kant ist davon überzeugt, dass jene vier Widersprüche sich nicht auflösen lassen, solange man die Welt als Ding an sich ansieht. Da sich nun in den Antinomien die Welt sowohl nach räumlicher und zeitlicher Seite, als auch nach den verschiedenen Kategorien mit Widerspruch behaftet zeigt, so dürfen wir genauer so sagen: solange Raum, Zeit und die Kategorien als Beschaffenheiten des Dinges an sich gelten, bleiben auch jene Widersprüche unaufgelöst. Die Antinomien nöthigen also indirect dazu, die Anschauungs- und Verstandesformen dem Dinge an sich abzusprechen, also ihre exclusive Subjectivität zu behaupten. So hat sich uns denn ein neuer (und zwar indirecter) Grund ergeben, warum Kant das Ding an sich in absoluten Gegensatz zu unserem Vorstellen setzen muss.

Kant ist sich dieses Zusammenhanges wohl bewusst, wenn er auch nur ganz kurz darauf zu sprechen kommt. So heifst es in der Kritik der reinen Vernunft, dass die Antinomien einen kritischen Nutzen gewähren: es werde nämlich die transscendentale Idealität der Erscheinungen dadurch indirect bewiesen (S. 399). Und in den „Fortschritten der Metaphysik seit Leibniz und Wolf“ hebt Kant gleichfalls hervor, dass eine „Ausflucht“ aus den Antinomien nur durch den transscendentalen Idealismus, welcher die Gegenstände in Raum und Zeit als blofse Erscheinungen ansehe, möglich sei. „Die Antinomie der reinen Vernunft führt also unvermeidlich auf jene Beschränkung unserer Erkenntniss zurück, und was in der Analytik vorher *a priori* bewiesen worden war, wird hier in der Dialektik gleichsam durch ein Experiment der Vernunft, das sie an ihrem eigenen Vermögen anstellt, unwider-

sprechlich bestätigt“ (I, S. 528). Auch in den Prolegomena wird auf diese indirect beweisende Kraft der Antinomien hingewiesen (III, S. 120).

Wir haben gesehen, dass der exclusive Subjectivismus, auch ganz abgesehen von den speciellen Gründen, die er bei Kant hat, die Uebertragung von (wenn auch nur negativen) Denkbestimmungen auf die transsubjective Wirklichkeit, also die Anerkennung des rationalistischen Erkenntnissprincipes, voraussetze (vgl. oben S. 49). Und ebenso beruht der metaphysische Dualismus, den das vorige Kapitel als einen speciellen Grund des subjectivistischen Standpunktes bei Kant nachwies, wie sich ja ganz von selbst versteht, auf der Anwendung des rationalistischen Erkenntnissprincipes. Auch in dem von den Antinomien gelieferten indirecten Beweise für die exclusiv subjectivistische Beschaffenheit unserer Vorstellungsformen findet eine solche selbstverständliche Uebertragung von Denkbestimmungen auf das Ding an sich statt. Kant setzt (um bei der ersten Antinomie stehen zu bleiben) ohne Weiteres voraus, dass, weil sein Denken (in dem Beweise der Thesis) die Unbegrenztheit der Welt nach Raum und Zeit widersprechend findet, auch das Ding an sich unmöglich nach Raum und Zeit unbegrenzt sein könne, und dass, weil sein Denken (im Beweise der Antithesis) die räumliche und zeitliche Begrenztheit der Welt widersprechend findet, auch das Ding an sich unmöglich in räumliche und zeitliche Grenzen eingeschlossen sein könne. Und doch müsste für ihn im Dinge an sich Alles, absolut Alles möglich sein! Er müsste consequent zugeben, dass die Denkbestimmungen, durch die er die Antithesis *ad absurdum* führt, möglicher Weise für das Ding an sich nicht gelten, und ebenso, dass dies möglicher Weise mit den Denkbestimmungen der Fall sei, durch die er die Thesis *ad absurdum* führt. Ja er müsste zugeben, dass möglicher Weise die Thesis sowohl, als die Antithesis im Dinge an sich Geltung haben. Denn vielleicht hat der Satz des Widerspruches für das Ding an sich keine Geltung, vielleicht kann im Dinge an sich *A* in derselben Beziehung, in der es *A* ist, auch *non-A* sein!

Wir können allgemein sagen: Kant setzt in diesem indirecten Beweise für die exclusive Subjectivität von Raum, Zeit und den Kategorien voraus, dass das, was er als widersprechend und sich

aufhebend denken muss, sich auch im Dinge an sich widersprechen und aufheben müsse. Dies gilt nicht nur mit Bezug auf seine Voraussetzung, dass Thesis und Antithesis nicht zugleich vom Dinge an sich gelten können, sondern auch mit Bezug auf die einzelnen Beweise für die Thesis und Antithesis. Denn bei Kant sind ja alle Beweise (mit einer einzigen Ausnahme) apagogisch geführt.

Wie in den früheren Fällen, so bleibt es auch hier bei Kant unerörtert, welche Bedeutung und welche Folgen es habe, ein solches Uebergreifen des Denkens auf das Ding an sich zu gestatten. Es erscheint ihm als ganz selbstverständlich und in sich gerechtfertigt, dass das für das Denken Widerspruchsvolle sich auch im Dinge an sich aufhebe. Gelegentlich spricht er es wohl aus, dass der Satz des Widerspruches von allem Denkbaren, also auch vom Dinge an sich gelte (z. B. I, S. 411; I, S. 569); allein es kommt ihm dabei gar nicht zum Bewusstsein, dass er dadurch mit seinem Fundamentalsatze von der Unerkennbarkeit des Dinges an sich in Collision gerathe. Uebrigens wird in den „Antinomien“ der Satz des Widerspruches nicht nur formell auf das Ding an sich übertragen, sondern ausgefüllt mit mannichfachem, concretem Inhalte. Jeder der Kantischen Beweise enthält ja einen bestimmten widersprechenden Denkinhalt, und ebenderselbe bestimmte Inhalt soll sich auch im Dinge an sich widersprechen.

Es ist nöthig, mit aller Schärfe darauf hinzuweisen, dass derjenige, der die Möglichkeit, über das Vorstellen theoretisch hinauszugreifen, in uneingeschränkter Weise leugnet, auch gezwungen ist, zuzugeben: aus dem Factum, dass seinem Denken etwas als in sich widersprechend erscheint, lasse sich für das Ding an sich absolut Nichts folgern. Dies mögen sich besonders diejenigen Anhänger Kant's einschärfen, die seine Philosophie nach der Seite der Einschränkung des Erkennens auf unser Vorstellen consequent ausgestalten wollen. Wenn sie es sich zum Bewusstsein bringen werden, dass von ihrem Standpunkte aus die Möglichkeit zugegeben werden müsse, dass selbst der evidenteste logische Widerspruch im Dinge an sich entweder gar kein Widerspruch sei, oder, trotzdem er auch in ihm ein Widerspruch ist, dennoch in ihm existire, so wird vielleicht ihr Denken, gegenüber einer solch ungeheuren Zumuthung, energisch reagiren, und sie werden dabei

vielleicht dessen inne werden, dass die objective Bedeutung der Denknothwendigkeit, die sich dem unphilosophischen Bewusstsein mit unwiderstehlicher Gewissheit aufzwingt, mag sie auch nicht eigentlich bewiesen werden können, dennoch kein trügender Schein sei.

Bei Kant ist jener absolut skeptische Fundamentalsatz nur eine halb bewusste Triebfeder des Denkens, und daher in seinen Consequenzen noch unentwickelt. So ist es denn kein Wunder, dass es ihm auch nicht zum Bewusstsein gekommen ist, wie unverträglich es mit jenem Fundamentalsatze sei, das, was sich im Denken widerspricht und aufhebt, eben darum vom Dinge an sich auszuschliefsen. Er folgt hierin einfach der Nöthigung seines noch nicht „neukantisch" abgeschwächten Denkens. Und um so leichter blieb ihm jene Unverträglichkeit verhüllt, als es sich nicht darum handelte, ein positiv Denknothwendiges vom Dinge an sich vorauszusetzen, sondern nur darum, das Widersprechende, Denkunmögliche vom Dinge an sich auszuschliefsen. In diesem letzteren Falle nämlich macht sich der Zwang, das Denken zum Mafsstab für das Sein zu erheben, viel unwiderstehlicher und selbstverständlicher geltend, treten die Bedenken und Zweifel an der Berechtigung hierzu viel weniger lähmend auf, als in dem anderen Falle, wo etwas positiv Bewiesenes auf das Ding an sich übertragen werden soll.

Unter dem Gesichtspunkte, den wir nun gewonnen, scheint jener Vorwurf, den wir in Bezug auf die „dritte Möglichkeit" gegen Kant erhoben haben, unbegründet zu sein. Wir sagten im vorigen Kapitel, er lasse sich nirgends auf eine Untersuchung der Frage ein, ob nicht dem Vorstellen und dem Dinge an sich dieselben allgemeinen Formen in gleich ursprünglicher Weise zukommen können; ja meistentheils ignorire er diesen Fall gänzlich und bewege sich in der Alternative, dass Raum, Zeit und die Kategorien entweder ausschliefslich dem Subjecte, oder ausschliefslich dem Dinge an sich als ursprüngliche Formen angehören. Ist nun dieser Vorwurf nicht gänzlich hinfällig geworden, nachdem sich uns gezeigt hat, dass sich nach seiner Ansicht — und auf diese allein kommt es ja hier an — die „Antinomien" allein dadurch beseitigen lassen, dass man Raum, Zeit und die Kategorien dem Dinge an sich abspricht? In der That, wer nachgewiesen

zu haben glaubt, dass es widerspruchsvoll sei, gewisse Formen dem Dinge an sich als ursprünglich beizulegen, braucht sich auf die Frage gar nicht einzulassen, ob diese Formen sowohl dem Subjecte, als auch dem Dinge an sich ursprünglich zukommen können. Für ihn ist diese „dritte Möglichkeit" mit jenem aus den Antinomien gelieferten Beweise *implicite* beseitigt. So hätte also K. Fischer Recht, wenn er Trendelenburg's Ansicht über die „Lücke" bei Kant vor Allem auch durch den Hinweis auf den durch die Antinomien geleisteten indirecten Beweis zu widerlegen glaubt.[1]

Sicherlich ist es nur in der Ordnung, wenn Fischer bei der Frage über die „dritte Möglichkeit" auf die Antinomien hinweist. In der That erhält jener Vorwurf, den wir gegen Kant erhoben, durch sie eine gewisse Modification. Soll derselbe nämlich dem Sachverhalte völlig gerecht werden, so muss man einschränkend zu ihm hinzufügen, dass durch die Antinomien allerdings *implicite* jene „dritte Möglichkeit" beseitigt werde, und dass er sich daher nicht auf den die Antinomien abhandelnden Theil der kritischen Philosophie erstrecke. Dagegen bleibt der Vorwurf mit Rücksicht auf diejenigen Theile der Kantischen Philosophie, denen die Citate, durch die wir ihn stützten, entnommen sind, in vollem Umfange bestehen; vor Allem also mit Rücksicht auf die transscendentale Aesthetik und Analytik. Dies ist nun noch zu begründen.

Kant ist durchaus nicht der Ansicht, dass die exclusive Subjectivität der Anschauungs- und Verstandesformen erst durch die Antinomien bewiesen werde. Stünde freilich die Sache so, dass er erst durch den indirecten Beweis der Antinomien jenes Nichtgelten der Vorstellungsformen vom Dinge an sich zu beweisen glaubte, dann müssten wir allerdings unseren Vorwurf, dass er jenes Sowohl-Alsauch übersehen, völlig zurücknehmen. Allein so verhält sich die Sache nicht. Er ist der Ansicht, durch die transscendentale Aesthetik die exclusive Subjectivität der Erscheinungen in völlig genügender Weise, und zwar direct bewiesen zu haben. Nur für den Fall, dass „Jemand etwa an dem directen Beweise in der transscendentalen Aesthetik nicht genug

[1] Z. B. Gesch. der neueren Philosophie. Bd. III, S. VI; Anti-Trendelenburg, S. 48.

hätte", lasse sich aus den Antinomien ein kritischer Nutzen ziehen, indem sie das dort direct Bewiesene indirect beweisen (S. 399). Und an einer anderen Stelle (I, S. 528) sieht Kant die Antinomien nur für eine Bestätigung dessen an, was schon vorher in der Analytik bewiesen worden sei. Doch wir bedürfen gar nicht dieser ausdrücklichen Geständnisse. Wir haben früher gesehen, dass er sowohl in der transscendentalen Aesthetik, als auch an den Stellen, wo er von dem bekannten Entweder-Oder spricht, einerseits den vollständigen Beweis für die exclusive Subjectivität der Erscheinungsformen geliefert zu haben glaubt, und andererseits in diesen Beweisen dennoch auf die Antinomien und die durch sie gegebene Veränderung des Gesichtspunktes nicht die mindeste Rücksicht nimmt. So bleibt also der Vorwurf aufrecht erhalten, dass Kant in der transscendentalen Aesthetik, Analytik u. s. w., trotzdem es sachlich gefordert war, jene „dritte Möglichkeit" zu prüfen unterlassen habe.

Wir werden nach Allem wohl anzunehmen haben, dass er sich die hohe Wichtigkeit davon, dass in den „Antinomien" *implicite* die Beseitigung jener „dritten Möglichkeit" enthalten ist, gar nicht zum Bewusstsein gebracht habe. Sonst hätte er, wo er in der transscendentalen Aesthetik u. s. w. die exclusive Subjectivität von Raum, Zeit und Kategorien beweisen will, doch unfehlbar auf die Fähigkeit der Antinomien, diesen Beweis vollständig zu machen, hinweisen müssen. Dass er sich aber jenen Zusammenhang zwischen den Antinomien und der „dritten Möglichkeit" nicht zum Bewusstsein gebracht hat, ist wieder darin begründet, dass ihm diese „dritte Möglichkeit", wie wir früher sagten (S. 55), als etwas selbstverständlich Widersinniges erschien.

5. Kant's moralisches Bedürfniss in seinem Einflusse auf den exclusiven Subjectivismus.

Bei der ersten und zweiten Antinomie hält Kant consequent daran fest, dass Thesis, wie Antithesis, beide falsch seien, weder vom Dinge an sich, noch von der Erscheinung gelten. Dagegen sucht er die beiden letzten Antinomien — und ganz besonders kommt es ihm auf die dritte an — mit Hilfe folgender Wendung aufzulösen: es sei möglich, dass Thesis und Antithesis „durch

bloſsen Missverstand“ einander entgegengesetzt wurden, und so alle beide wahr sein können, — natürlich nur „in verschiedener Beziehung“ (S. 439). Die Behauptung der Antithesis müsste dann als regulatives Princip der Erscheinungen gelten, wogegen die Behauptung der Thesis vom Dinge an sich Geltung haben würde. Auf diese Weise sieht Kant den Zusammenstoſs beider vermieden. Es stellt sich also, wenn wir bei der dritten Antinomie bleiben, die Sache so: einerseits gilt für uns das regulative Princip, zu jedem Gliede innerhalb der Erscheinungswelt die empirischen, also der Erscheinungswelt angehörigen Bedingungen zu suchen, niemals ein Glied von einem Dasein auſserhalb der Erscheinungswelt abzuleiten, noch ein Glied derselben für absolut unabhängig zu halten; andererseits aber ist die ganze Reihe empirischer Bedingungen in einer intelligiblen Ursache gegründet, die den Charakter der „absoluten Spontaneität“, der Freiheit hat (S. 439 f.; 354 f.). Hier habe ich nicht die Möglichkeit dieser Auflösung der Antinomie zu prüfen, noch auch zu fragen, ob Kant durch diese positive Bestimmung des Dinges an sich in Widerstreit mit sich selbst gerathe (denn mit dem Fortgange Kant's zu positiven Bestimmungen des Dinges an sich haben wir es in diesem Abschnitte noch nicht zu thun). Wir nehmen es hier einfach als Factum hin, dass Kant dem unserem Selbste zu Grunde liegenden Dinge an sich das Vermögen einer „Spontaneität, die von selbst anheben könne zu handeln“ (S. 419), das Vermögen einer absoluten Initiative, also Freiheit im absoluten Sinne zuschreibt.

Die Freiheit ist für das theoretische Denken völlig unerweislich, sie ist ein „Postulat der reinen praktischen Vernunft.“ Mit diesem Ausdrucke aber ist gesagt, dass, um von dem Dasein der Freiheit überzeugt zu werden, man die reine praktische Vernunft, also das Sittengesetz, den kategorischen Imperativ, als Factum in sich spüren und erleben müsse. Zunächst kommt es darauf an, sich des moralischen Gesetzes als eines „aus allen Datis der Sinnenwelt und dem ganzen Umfange unseres theoretischen Vernunftgebrauchs unerklärlichen“, nichtsdestoweniger aber „apodictisch gewissen Factums“ bewusst zu werden, also von ernstem, dringendem sittlichen Bedürfnisse erfüllt zu sein. Erst auf dieser Grundlage lässt sich das Bewusstsein der Freiheit des Willens gewinnen. Jene Grundlage ist das Entscheidende: die Gewissheit über jenes

Factum ist „mit dem Bewusstsein der Freiheit des Willens unzertrennlich verbunden“ (VIII, S. 142; 156 f.; 163).

Das Wichtige ist nun, dass Kant, wie uns ja schon allein die Auflösung der dritten Antinomie beweist, bereits in seinen rein theoretischen Untersuchungen auf die doch nur aus der Tiefe des sittlichen Bedürfnisses heraus zu erreichende Sicherstellung der Freiheit (und ebenso Gottes und der Unsterblichkeit) vielfach Bedacht nimmt. Und zwar thut er dies nicht etwa nur so, dass er die Bedingungen, unter denen wir der Freiheit gewiss werden können, im Unterschiede von den Bedingungen des theoretischen Erkennens erörtert oder sonstige Vergleiche zwischen beiden Arten der Gewissheit anstellt. Sondern er sieht die Resultate des theoretischen Denkens daraufhin an, ob sie sich mit der Freiheit und den Forderungen des sittlichen Bedürfnisses und Glaubens überhaupt vertragen oder ihnen widersprechen, und zudem sind diese Ausblicke auf das sittliche Gebiet immer so gehalten, dass man sieht, wie unendlich viel unserem Philosophen an der Sicherstellung der Postulate der reinen praktischen Vernunft gelegen ist.

Zu Beginn der „transscendentalen Dialektik“ sagt Kant, dass er sich hier damit beschäftige, „den Boden zu den majestätischen sittlichen Gebäuden eben und baufest zu machen“; die begründende Ausführung dieser Gebäude selbst aber mache „die eigenthümliche Würde der Philosophen aus“ (S. 257). So sieht er also den höchsten Zweck seines Philosophirens in der Aufsuchung und Begründung der sittlichen Ideen, und schon bei Abfassung der Vernunftkritik hat er dies aus sittlichem Bedürfniss entspringende letzte Ziel seines Philosophirens vor Augen. So bringt er denn auch zum Beweise der Wichtigkeit der theoretischen Vernunftideen neben einem theoretischen Grunde auch den „praktischen“ Gesichtspunkt vor, dass sie vielleicht den Uebergang zu den moralischen Ideen ermöglichen werden (S. 265). Erwägen wir nun, dass noch zahlreiche andere Stellen der Vernunftkritik den Nutzen des theoretischen Denkens für die drei hochwichtigen praktischen Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, mit allem Nachdrucke hervorheben; bedenken wir ferner, mit welcher alles niederzwingende Energie sich in Kant's Geiste, wie seine Schriften zur praktischen Philosophie darthun, die Forderungen des Sittengesetzes zur Ge-

tung brachten, und halten wir damit endlich den Umstand zusammen, dass die Beweise und Ableitungen gerade der fundamentalsten theoretischen Sätze zum grofsen Theile auf ungeprüften, wie selbstverständlich hingenommenen Voraussetzungen beruhen: so werden wir es für wahrscheinlich halten müssen, dass sein moralisches Bedürfniss nicht ohne Einfluss auf sein theoretisches Denken geblieben ist. Manche Gedankengänge, die ihm vielleicht sonst nicht als beweiskräftig erschienen wären, mögen ihm nun genügt haben, weil sie in der Richtung seines moralischen Bedürfnisses lagen und dieses die Empfänglichkeit für sie unwillkürlich verstärkte.

Worauf ich nun hinaus will, ist dies, dass Kant's moralisches Bedürfniss ganz besonders auch mit dazu beigetragen hat, dass sich ihm sein exclusiver Subjectivismus mit unerschütterlicher Gewissheit festsetzte. — Es liegt auf der Hand, dass die absolute Entgegensetzung von Ding an sich und Vorstellung völlig freien Spielraum zur Annahme der absoluten Freiheit, dieser nach seiner Ansicht allerersten Bedingung der Sittlichkeit, übrig lässt. Kant sieht ein, dass zwischen sittlicher Freiheit und natürlicher Causalität ein absoluter Widerspruch herrsche, und dass daher auf dem Gebiete der natürlichen Causalität, des „Naturmechanismus", von Freiheit keine Rede sein könne. Die natürliche Causalität ist nun eine Kategorie, die nicht nur die äufseren, sondern auch die inneren, seelischen Erscheinungen beherrscht. Wollte er also die Freiheit retten, so musste er diesem ganzen Gebiete der natürlichen Causalität die wahrhafte Wirklichkeit absprechen und sie vielmehr einem davon völlig abgetrennten Gebiete zuerkennen, auf dem die natürliche Causalität und die weiteren mit ihr verbundenen Formen (Zeit, Raum u. s. w.) keine Geltung haben. So war für die Freiheit eine sichere Burg gefunden; sie war in ein Gebiet verlegt, das nach seiner positiven Beschaffenheit dem Verstande völlig unbekannt bleiben muss, von dem aber dies Negative feststeht, dass in ihm alle uns bekannten Hindernisse der Freiheit beseitigt sind.

Dieses Zusammenhanges ist sich Kant vollständig bewusst. So führt er in der Vorrede zur zweiten Auflage der Vernunftkritik aus, dass die kritische Philosophie, trotzdem sie das theoretische Denken auf das Erfahrungsgebiet einschränke, doch einen

„positiven und sehr wichtigen Nutzen" habe. Sie hebe nämlich die Hindernisse auf, welche den Gebrauch der reinen praktischen Vernunft zu vernichten drohen. Dies gelinge ihr aber dadurch, dass sie einerseits den „klarsten Beweis" der Unwissenheit des theoretischen Denkens in Ansehung der Dinge an sich liefere, andererseits aber dem Dinge an sich die Formen der Erscheinung, so besonders die Causalität, in bestimmtester Weise absprechen.[1] Erst jetzt dürfe die praktische Vernunft die sittliche Freiheit mit gutem Gewissen behaupten; denn nun müsse das theoretische Denken, eben wegen seiner Unwissenheit, wenigstens soviel zugeben, dass die Freiheit keinen Widerspruch enthalte und sich daher denken lasse. So sei jetzt also „allem der Moralität widerstreitenden Unglauben" die Wurzel abgeschnitten (S. 675 ff. B; ganz ähnlich S. 419 f.). Und wie die Freiheit, so sind nun auch Gott und Unsterblichkeit „wider alle möglichen Behauptungen des

[1] Schon der absolute Skepticismus, die Behauptung des absoluten Nichtwissens vom Dinge an sich, macht es möglich, Freiheit, Unsterblichkeit und Gott bis zu einem gewissen Grade den Angriffen der Gegner zu entziehen. Aber eben auch nur „bis zu einem gewissen Grade." Denn wer vom Dinge an sich absolut nichts weifs, muss es als möglich gelten lassen, dass Raum, Zeit, Causalität u. s. w., also die Todfeinde jener moralischen Postulate, im Dinge an sich die Herrschaft führen. Vollständig wird jene moralische Trias den Angriffen der Gegner erst dann entzogen, wenn zu jener erkenntnisstheoretischen Kluft die metaphysische hinzugefügt, wenn jenes absolute Nichtwissen vom Dinge an sich durch das Wissen von dem Nichtgelten aller Vorstellungsformen in seinem Bereiche eingeschränkt wird. — Daher wird das moralische Bedürfniss wohl auch schon da mitgewirkt haben, wo Kant sich zur Annahme jener absoluten erkenntnisstheoretischen Kluft hingedrängt fühlt. Und besonders darum dürfen wir dies für sicher halten, weil sich ja für ihn die erkenntnisstheoretische Kluft von der metaphysischen Heterogeneität des Dinges an sich nicht scharf scheidet, sondern er mit dem Einen auch immer zugleich das Andere auszusprechen meint. Es darf uns daher auch nicht stören, wenn Kant in den oben angeführten Stellen die Rettung jener drei Postulate bald mit der absoluten Unwissenheit über das Ding an sich, bald mit dem Wissen von dem Nichtgelten der Causalität im Dinge an sich begründet. — So spreche ich denn der Einfachheit wegen oben immer nur davon, dass die metaphysische Heterogeneität des Dinges an sich durch das moralische Bedürfniss Kant's mitbestimmt wurde. *Implicite* aber soll hierin zugleich immer liegen, dass das moralische Bedürfniss auch auf die absolut skeptische Seite seines Denkens bestimmend einwirkte.

Gegentheils in Sicherheit gestellt“ (S. 799 B). Das Ding an sich liegt über alles **positive** Wissen des Verstandes weit hinaus, doch aber weifs dieser soviel, dass die Vorstellungsformen, welche den „Naturmechanismus“ constituiren, vom Dinge an sich **nicht** gelten. Wie will, wenn dieser Standpunkt gilt, das theoretische Denken der in praktischer Beziehung geforderten Voraussetzung einer „obersten Intelligenz“ und der „beharrlichen Existenz meiner denkenden Natur“ eine stichhaltige Widerlegung entgegenstellen? Wer die exclusive Subjectivität der Vorstellungsformen behauptet, ist im Stande, alle wider Gott und Unsterblichkeit gerichteten Angriffe des speculativen Gegners, mögen sie nun materialistisch, atheistisch, deistisch oder anthropomorphistisch sein, „abzutreiben“ (S. 497 f.; 306 A).

Aus allen angeführten Stellen erhellt, wie hoch Kant den Vortheil anschlägt, der aus der Einschränkung der Erscheinungsformen auf die Vorstellung für die Forderungen des moralischen Bedürfnisses erwächst. Und so dürfen wir es denn wohl, nach den oben (S. 70 f.) angeführten allgemeinen Gründen, für sicher halten, dass das sittliche Bedürfniss der Annahme jener metaphysischen Kluft zwischen Vorstellen und Ding an sich einen gewissen Vorschub geleistet haben mag. Diese Hypothese erscheint ganz besonders dann gesichert, wenn man erwägt, welch grofse Rolle gerade in diesem Punkte, wie wir wissen, die selbstverständlichen, ungeprüften Voraussetzungen bei Kant spielen. Hätte das moralische Bedürfniss nicht als besonderer Factor in Kant's Denken gewirkt, so würde er die Grundsätze, die ihm theoretisch gefordert zu sein schienen, vielleicht doch genauer begründet, mehr gegen Einwürfe vertheidigt, gegen andere Lösungsmöglichkeiten in bewussterer Weise abgegrenzt haben. Wie weit freilich, falls das moralische Bedürfniss nicht mitbestimmend gewirkt hätte, diese Veränderung seines theoretischen Verfahrens im Einzelnen und Concreten gegangen wäre, dies lässt sich wohl überhaupt nicht bestimmen. Jedenfalls aber ist die Sache nicht so zu denken, dass dann alles, was jetzt als unerörterter, stillschweigender Factor in seinem Denken wirkt, eine vollständige Abgrenzung, Begründung und Entwickelung erhalten hätte. Wer da erwartet, dass das Fehlen jenes moralischen Factors eine solche Umwälzung in Kant's Philosophiren hervorgebracht haben würde, schlägt die Organisation, die sein theoretisches Den-

ken in ursprünglicher, innerer Entwickelung erlangt hat, und die damit verbundene Einwurzelung gewisser intuitiv gewonnener, halb unbewusster Fundamentalsätze viel zu niedrig an.

Man hat Kant's rein theoretisches Interesse vielfach unterschätzt. Am Bekanntesten sind Schopenhauer's Verdächtigungen. Seine Kritik der Kantischen Philosophie ist voll von Aeufserungen, in denen ihm ein Verfechten verschiedener Lehren wider seine eigene, bessere Ueberzeugung vorgeworfen wird. So sollen die Beweise für sämmtliche Thesen seiner Antinomien auf schlauen Kunstgriffen beruhen; seine ganze Moraltheologie soll aus der Furcht hervorgegangen sein, es könnte der durch die Vernunftkritik hervorgerufene Einsturz ehrwürdiger Irrthümer auch ihn selbst treffen, u. s. w.[1] Doch berühren uns diese Verdächtigungen hier nicht direct, da sie sich nicht gegen den Subjectivismus Kant's wenden, dem Schopenhauer vielmehr nachdrücklichst zustimmt. Dagegen vertritt Dühring die Ansicht, dass die subjectivistische und skeptische Seite der Kantischen Philosophie aus dem Bestreben, den „moralischen Mysticismus", das „erdichtete Etwas der praktischen Vernunft" zu retten, hervorgegangen sei, und so lediglich einen Bestandtheil seines „Privatsystems" bilde. Doch giebt er daneben auch ein rein theoretisches Interesse bei Kant zu. Seine Philosophie habe nämlich zwei Schwerpunkte oder Pole: den wissenschaftlichen und den mystischen, imaginären. Jener sei insofern in ihr wirksam, als sie positiv für die Tragweite und Sicherheit des Verstandesgebrauches eintrete. Dagegen entspringe die Zumuthung, der Verstand solle sich jene bekannte Selbstbeschränkung, ja Selbstfesselung auferlegen, aus dem Bedürfnisse, den Glauben an Gott, Freiheit, Unsterblichkeit sicherzustellen.[2]

Viel weiter geht Carl Göring. Nach seiner Ansicht wäre es Kant's oberster, ja bei der Abfassung der Vernunftkritik einziger Zweck gewesen, das moralische Interesse durch die Rettung der religiösen Hauptdogmen zu befriedigen. Die Erkenntnisstheorie diente ihm nur als Mittel zu diesem religiös moralischen Zwecke; „von einer positiven Theorie der Erfahrung weiss die erste Auflage der Kritik nichts." Erst in der zweiten Auflage kam er von

---

[1] Die Welt als Wille und Vorstellung. 3. Aufl. 1859. Bd. I, S. 585 ff.; 606.

[2] Eugen Dühring, Kritische Geschichte der Philosophie. 2. Aufl. Leipzig 1873. S. 398 ff.; 424 f.

seiner anfänglich negativen Absicht dazu, eine positive Theorie der Erfahrung aufzustellen. Göring spricht also so, als hätte Kant bei der Abfassung der Vernunftkritik gar kein rein theoretisches Interesse gehabt, als hätte er die Frage nach der Möglichkeit des apriorischen Erkennens gar nicht als solche lösen wollen. Mit Recht erwartet man, dass, wer ein so schwerwiegendes, Kant erniedrigendes Urtheil ausspricht, die triftigsten Gründe dafür anzuführen habe. Nach zwingenden Gründen wird man jedoch bei Göring vergebens suchen. Er citirt den Satz aus der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik: „Ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.“ Allein darf denn hieraus gefolgert werden, dass Kant ausschliefslich oder auch nur in erster Linie darauf bedacht gewesen sei, den Glauben zu retten, und die das Erkennen betreffenden Fragen gar nicht rein theoretisch habe lösen wollen? Wie der ganze Zusammenhang zeigt, hat jene Stelle den rein sachlichen Sinn, dass die Postulate der praktischen Vernunft nur durch Aufhebung des Wissens vom Dinge an sich sicher gestellt werden können.

Es kommt Göring gar nicht in den Sinn, dass Kant, als er die Vernunftkritik schrieb, den dort behandelten Fragen ein rein theoretisches Interesse entgegengebracht, sich beim Nachdenken über sie um ihrer selbst willen mit ihnen beschäftigt haben könne, und dass es sich damit ganz wohl vertrage, einen gewissen mitbestimmenden Einfluss des moralischen Interesses auf die Beantwortung der theoretischen Fragen anzunehmen. Er stellt sich das Denken Kant's als geradezu verblüffend einfach vor, was übrigens bei einem „Philosophen“ (!), der in der Welt nichts Räthselhaftes und Unbegreifliches findet, allerdings „begreiflich“ ist. — Der einzige Gesichtspunkt, die drei praktischen Ideen um jeden Preis zu retten, soll Kant's ganzes Denken in seinen Dienst genommen haben! Rein theoretische Probleme und Gesichtspunkte sollen auf seine Denkprocesse keine bestimmende Macht haben ausüben können! Göring scheint keine Ahnung davon zu haben, dass das philosophische Denken, trotzdem es sich einen höchsten Zweck gesetzt hat, dennoch die verschiedenartigsten Probleme rein nur mit sachlicher Rücksicht auf den in ihnen selbst liegenden Zusammenhang, nicht zu Vortheil und zu Gunsten jenes höchsten Zweckes, behandeln könne. Wohl mag der „Schwer-

punkt aller Metaphysik“ für Kant „im Glauben“ gelegen haben. Allein damit ist, was Göring freilich nicht weiss, etwas ganz Anderes gesagt als in den oben citirten Sätzen. Mag immerhin die Sicherstellung der moralischen Postulate das letzte Ziel des Kantischen Philosophirens gewesen sein, mag ihn dies Endziel auch noch so oft während seiner theoretischen Untersuchungen beschäftigt, mag er selbst, wie Laas meint, seine Vernunftkritik auf den Freiheitsbegriff und von da aus weiter auf die anderen wichtigen moralisch-metaphysischen Aussichten mit Vorbedacht zubereitet haben, so ist es doch, wie auch Laas[1] hervorhebt, gleichwohl ganz gut möglich, dass er zugleich für die verschiedenen erkenntnisstheoretischen Fragen ein „selbständiges, den höchsten Anforderungen Stand haltendes rein theoretisches Interesse“ gefasst und sie lediglich nach ihrem sachlichen Zusammenhange erörtert habe. Die Verträglichkeit beider Seiten fällt Göring nicht einmal als etwas Mögliches ein. Es ist in der That zum Erstaunen, dass ein „wissenschaftlicher“ Philosoph mit Kant in dieser groben, plumpen Weise umgeht.

Es heifst bei Göring, dass sich Kant's Erkenntnisstheorie „durch die Rücksicht auf den Glauben sehr eigenthümlich gestaltete.“ Man könnte hiernach glauben, er habe eine unwillkürliche, unbewusste Einwirkung des moralischen Bedürfnisses auf das theoretische Denken im Auge. Wir werden indessen anderer Meinung, wenn wir hören: es sei bei Kant „oberste Maxime des Philosophirens“ gewesen, dass in Collisionsfällen zwischen Theorie und Praxis das moralische Interesse jederzeit nach der letzteren Seite hin entscheiden müsse. Selbst wenn sich Jemand auf blofs theoretische Gründe hin seine Weltanschauung zu bilden im Stande wäre, so dürfte er doch — dies fordere Kant — „im höchsten allgemeinen Interesse der Menschheit die letzten Consequenzen nicht ziehen.“ Hiermit ist Kant's wissenschaftlicher Charakter verdächtigt. Denn wer vom Denken fordert, dass es sich trotz deutlicher Einsicht des Gegentheiles den Forderungen des moralischen Bedürfnisses beuge, muthet der Philosophie die schmählichste Selbsterniedrigung zu. Womit beweist denn nun Göring diese unerhörte Beschuldigung? Auch nicht mit einer ein-

---

[1] Ernst Laas, Kant's Analogien der Erfahrung. Berlin 1876. S. 205 f.

zigen Silbe. Diesem leichtfertigen Verfahren gegenüber ist es überflüssig, Kant in Schutz zu nehmen. Doch führe ich zum Beweise für die Misshandlung, welche er durch Göring erfährt, eine Stelle aus der Vorrede zur zweiten Auflage der Vernunftkritik an. Sie steht unmittelbar vor jenem von Göring citirten Satze, worin Kant erklärt, dass er das Wissen aufheben müsse, wenn er für den Glauben Platz bekommen solle. Göring hat also, als er seinen Aufsatz schrieb, auch die Stelle, die ich im Auge habe, unzweifelhaft gelesen. Hier heifst es denn also: gesetzt, die Moral setze nothwendig Freiheit voraus, die speculative Vernunft aber hätte bewiesen, dass diese sich gar nicht denken lasse, so müsse nothwendig jene durch die Moral geforderte Voraussetzung dem Beweise der speculativen Vernunft weichen, folglich die Freiheit dem Naturmechanismus den Platz einräumen (S. 678 B). Man traut seinen Augen nicht, wenn man bei Göring liest, das gerade Gegentheil davon sei Kant's oberste Maxime gewesen.[1]

So wären wir denn mit der Beantwortung der Frage zu Ende gekommen, durch welche speciellen Gründe Kant zum exclusiven Subjectivismus hingeführt worden sei. Um nun nicht den Schein zu erwecken, als glaubte ich, mit der Darlegung dieser Gründe mehr geleistet zu haben, als wirklich der Fall ist, so sei hier folgende allgemeine Bemerkung gemacht, die auch für alle weiteren Erörterungen gilt.

Meine Erörterungen gehen darauf aus, die erkenntnisstheoretischen Grundtriebfedern in Kant's theoretischem Philosophiren aufzudecken. Zuerst enthüllte sich uns der Grundsatz des absoluten Skepticismus, sodann der exclusiv subjectivistische Factor; und dieser leitete uns wieder zu mehreren Wurzeln hin. Im dritten und vierten Kapitel zeigte er sich uns im engsten Zusammenhange mit zwei verschiedenen Anwendungen des rationalistischen Erkenntnissprincipes, wogegen ihn das gegenwärtige Kapitel mit dem moralischen Gesichtspunkte in wesentliche Verbindung brachte. Da lässt sich nun die weitere Frage erheben: wie kam es denn, dass sich diese Triebfedern in seinem Denken festsetzten? wodurch

---

[1] Carl Göring, Ueber den Begriff der Erfahrung. (In der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 1877, Heft 3 und 4 und 1878, Heft 1. Vgl. besonders im 3. Heft S. 403 ff., 417; und im 4. Heft S. 534.)

geschah es, dass sich darin diese eigenthümliche Zusammenwirkung herausbildete? Diese Frage bleibt im letzten Grunde durch unsere Erörterungen unbeantwortet.

Bis zu einem gewissen Grade allerdings findet auch sie in ihnen eine Antwort. So zeigte der erste Abschnitt nicht nur, dass der skeptische Grundsatz in Kant's Philosophie factisch wirksam sei, sondern er that zugleich die berechtigte, giltige Seite desselben dar. Dies aber ist begreiflich, dass ein Denker, besonders wenn er zu den Ersten gehört, die sich mit einer so schwierigen Frage beschäftigen, eine Seite der Wahrheit für die ganze Wahrheit nimmt. — Und der zweite Abschnitt zeigte, wie nahe verwandt jener Grundsatz dem exclusiven Subjectivismus sei. Dadurch wurde es begreiflich, dass ein Denker, der jenen Grundsatz nur dunkel erfasst hat, unvermerkt in das verwandte Princip hinübergleitet (vgl. S. 50). Freilich ist damit noch lange keine zwingende Erklärung dafür geliefert, warum sich gerade in Kant's Denken eine so eigenthümliche Verbindung beider Triebfedern herausbildete.

Zu diesem Zwecke müssten wir uns zunächst nach den äufseren Anregungen und Anstöfsen umsehen, die sein Denken nach der Richtung jener mafsgebenden Gedankenzusammenhänge hin zu entwickeln geeignet waren. Besonders müssten wir auf diejenigen Philosophen, mit denen er sich eingehend beschäftigt hat, unser Augenmerk lenken und dem Einflusse, den sie auf ihn ausgeübt, sorgfältig nachspüren. Indessen müssten wir uns doch bald gestehen, dass, selbst wenn wir die Bedeutung solch äufserer Anregungen noch so hoch anschlagen wollten, sich dennoch auf diesem Wege allein jene Frage nicht im Entferntesten genügend beantworten lasse. Wir würden uns zu der Annahme gezwungen sehen, dass die Triebfedern des Kantischen Philosophirens auf eine entsprechende ursprüngliche Organisation seines Denkens, auf gewisse ihm ureigenthümlich immanente Sprungfedern und auf eine ursprüngliche, von innen herausstammende Entwickelung dieser ursprünglichen Organisation hinweisen, und dass jene äufseren Anstöfse ohne eine solche ursprüngliche Organisation niemals hätten mafsgebend wirken können. Justi sagt mit Bezug auf Winckelmann, dass wir, zumal bei genialen Menschen, je genauer wir uns ihren Werdeprocess aufzulösen suchen, stets

auf ihre gegebene Natur, auf die ursprüngliche Organisation einer geistigen Monade zurückkommen werden.[1] Zu solch einem Bekenntnisse dürfte wohl auch der Kantforscher kommen. Auch ihm würde sich z. B. ergeben, dass man das Kantische Denken auffassen müsse als schon von Hause aus angelegt auf eine gewisse Vermittelung der Unterschiede und Gegensätze, allein nicht auf eine immanente, innerliche, sondern auf eine äufserliche, im Dualismus stehen bleibende. Genau und im Einzelnen übrigens wird sich niemals bestimmen lassen, in welchem Umfange und Grade jene äufseren Anregungen auf diese ursprüngliche, innere Entwickelung fördernd oder hemmend einwirkten. — Ich bemerke noch ausdrücklich, dass die Resultate unserer Untersuchungen unabhängig bestehen von der Stellung, die man in dieser Frage einnimmt. Wer jede ursprüngliche Organisation des Denkens principiell bekämpft, müsste eben annehmen, dass die Factoren und Triebfedern, die in einer gewissen Periode der Gedankenentwickelung eines Individuums fundamental bestimmend auftreten, auf irgend welche mechanische, peripherische Weise entstanden sind.

6. Verkennungen des phaenomenalistischen Grundcharakters der Kantischen Philosophie.

Aus allem Bisherigen folgt, dass wir den Schwerpunkt und Charakter des Kantischen Denkens weder ausschliefslich in seinen absoluten Skepticismus, noch auch ausschliefslich in seinen exclusiven Subjectivismus setzen. Letzteres thut Schopenhauer, wenn er sagt, dass der „Grundzug“ der Kantischen Philosophie, ihre „Basis“ und „Seele“ in der Lehre von der „gänzlichen Diversität“ der Welt als Vorstellung und der realen Seite der Welt liege.[2] Unsere Behauptung geht allein dahin, dass sowohl der absolute Skepticismus, als auch der exclusive Subjectivismus zu den wesentlichen, durchgreifend charakteristischen Seiten des Kantischen Denkens gehören. Die nächsten Abschnitte werden uns an-

[1] Carl Justi, Winckelmann. Leipzig 1866. Bd. I, S. 446.
[2] Die Welt als Wille und Vorstellung. 3. Aufl. 1859. Bd. I, S. 494 ff. Bd. II, S. 214; 216.

dere, ebenfalls constituirende Seiten desselben kennen lehren, sodass wir immer mehr einsehen werden, dass sich die Ureigenthümlichkeit dieses Denkens erst in einer äufserst complicirten Verbindung verschiedener, ja entgegengesetzter und widersprechender Factoren erschöpfe. Ich hebe diesen Satz mit besonderem Nachdrucke hervor, weil sich die moderne Kantforschung in zweierlei Weise zu dieser Grundeinsicht in Widerspruch setzt. Die Einen geben sich alle erdenkliche Mühe, die Kantische Philosophie als consequente, widerspruchsfreie, klare und glatte Durchführung gewisser Principien zu erweisen; Andere wieder wollen darthun, dass das, was in Wahrheit nur eine constituirende Seite dieser Philosophie unter mehreren bildet, ihr ausschliefslicher Mittel- und Schwerpunkt sei. Natürlich können sich auch beide Einseitigkeiten miteinander verbinden.

Die genannte zweite Tendenz nimmt oft die bestimmtere Gestalt des Strebens an, die idealistische oder phaenomenalistische Seite der Kantischen Philosophie als einen nicht charakteristischen, nicht im Mittelpunkte stehenden Factor derselben darzustellen. Ich fasse hier unter der Bezeichnung des Idealismus oder Phaenomenalismus die beiden Standpunkte zusammen, die wir in diesen beiden Abschnitten als Factoren des Kantischen Denkens kennen gelernt haben, und verstehe sonach darunter die Ansicht, dass wir in unserem Erkennen stets innerhalb unserer Vorstellungen bleiben und alle Gegenstände, die wir kennen, lediglich in unserem Vorstellen existiren; — denn in dieser Form ausgesprochen, lässt sich diese Ansicht sowohl in skeptischem, wie in subjectivistischem Sinne verstehen. Und zwar ziehe ich diese beiden Seiten der Kantischen Philosophie darum zu einer einzigen zusammen, weil sie auch bei Kant in ungetrennter Vermischung vorkommen. Uebrigens hat man sich fast nirgends in der Kantforschung zum Bewusstsein gebracht, dass in der idealistischen oder phaenomenalistischen Seite zwei principiell verschiedene Standpunkte mit einander vermengt sind.

Ich nenne von jenen Kantforschern, die den Idealismus möglichst aus dem Mittelpunkte des Kantischen Denkens zu drängen suchen, nur A. Riehl, B. Erdmann und Paulsen. Bei allen dreien tritt die Bekämpfung des „idealistischen Vorurtheils“ in der Auffassung Kant's mit starkem Nachdrucke auf.

Nach Riehl[1] ist der Idealismus für die Vernunftkritik „kein Ergebniss, sondern ein Mittel, keine Consequenz, sondern eine Praemisse“; er ist die Bedingung, unter welcher allein das Ergebniss der Kritik stattfinden kann. Dies Ergebniss aber besteht in der Einschränkung der Erkenntniss auf die Dinge als Erscheinungen, in der Kritik der Wissenschaft des Uebersinnlichen. — Allerdings kann man den Idealismus als Mittel für diesen Zweck bezeichnen. Allein dieses Mittel ist nicht etwa derart, dass es bei Erreichung des Zweckes weggeworfen würde, sondern es lebt in dem erreichten Zwecke weiter fort. Denn in der „Einschränkung aller Erkenntniss auf die Erscheinungen“ ist dies unmittelbar mitgesetzt, dass alle Gegenstände, die wir kennen, lediglich in unserem Vorstellen existiren; sonst müsste ja das Erkennen die Dinge an sich ergreifen können. Dieser in jener Einschränkung der Erkenntniss mitgesetzte Satz aber drückt nichts Anderes als den perhorrescirten Idealismus aus; wobei es zunächst freilich unbestimmt bleibt, ob dieser Idealismus einen absolut skeptischen oder exclusiv subjectivistischen Charakter habe. Und umgekehrt: existiren alle Gegenstände, die wir kennen, lediglich in unserem Vorstellen, dann ist auch jenes sogenannte „Ergebniss“, die Einschränkung des Erkennens auf die Erscheinungen, unmittelbar mitgesetzt. So ist also das, was Riehl selbst als fundamentales „Ergebniss“ der Vernunftkritik angiebt, nichts weiter als eine selbstverständliche Folge aus dem Idealismus in dem genannten Sinne. Und doch soll dieser Idealismus vor dem sogenannten „Ergebnisse“ an Wichtigkeit so stark zurücktreten, dass Riehl an einer Stelle sogar von seiner „untergeordneten Stellung“ im Systeme Kant's spricht!

Uebrigens bedarf es nicht dieser Widerlegung Riehl's aus den von ihm selbst aufgestellten Sätzen heraus. Denn alle unsere bisherigen Entwickelungen zeigten, dass der Idealismus sowohl im skeptischen, als im subjectivistischen Sinne eine grundwesentliche Seite des Kantischen Denkens bilde. Freilich kommt, wie wir im nächsten Abschnitte sehen werden, eine ganz entgegengesetzte Triebfeder, die rationalistische, als ebenso grundwesentlich hinzu. Aufser Stande, das widersprechende Zusammenwirken dieser Fac-

[1] A. Riehl, Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. Bd. I. Leipzig 1876. Vgl. besonders S. 207; 286; 311 ff.; 314 f.; 337; 384.

toren in Eins zu fassen, hielt sich Riehl in einseitiger Weise an die Stellen, die für den zuletzt genannten Factor zeugen, wodurch sich ihm der Sinn der entgegenstehenden Stellen nach der rationalistischen Seite hin färbte. Nur so ist es begreiflich, dass ihm die Ansicht Kant's als „dem reinen Subjectivismus entgegengesetzt“ erscheint, oder dass ihm sein Idealismus „nichts weiter ist als die Lehre der Idealität des Raumes und der Zeit.“ Als ob Kant nicht hundertmal sagte, dass auch die Kategorien Sinn und Bedeutung verlieren, wenn man sie nicht auf die Erscheinungen, d. h. Vorstellungen beziehe! — Einige Versuche Riehl's, seine Auffassung aus Kant selbst zu beweisen, werde ich an geeigneter Stelle prüfen. Auch dort wird sich zeigen, dass er eine viel zu einfache und durchsichtige Consequenz — (Kant ist consequent im Durcharbeiten gewisser fundamentaler Widersprüche) — in ihn hineinträgt und ihn zugleich ins Einseitige verkehrt.

Zwischen B. Erdmann und Riehl besteht in vielen Punkten der Auffassung Kant's volle Uebereinstimmung. Es ist ganz im Sinne Riehl's gesprochen, wenn jener die „empiristische, gegen die Grenzüberschreitung der Erfahrung durch die rationalistische Metaphysik gerichtete Tendenz der Deduction“ für den Hauptpunkt des Kantischen Systems erklärt, und ebenso wie bei Riehl geschieht diese Hervorhebung der empiristischen Seite auf Kosten der idealistischen (ebenso übrigens auch auf Kosten der rationalistischen). Weder in der Aesthetik, noch in der Analytik komme der transscendentale Idealismus in Betracht, sondern erst in der Dialektik, und auch hier nur in der Kritik der rationalen Psychologie und in der Kritik der Antinomien. Daher gilt, was wir gegen Riehl bemerkt haben, auch gegen Erdmann. Dieser bringt den transscendentalen Idealismus in die Formel: „die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung sind als Erscheinungen lediglich Vorstellungen in uns.“ Liegt denn dieser Idealismus nicht unmittelbar eingeschlossen in der Einschränkung der Erkenntniss auf die Erscheinungen, d. h. Vorstellungen?

Uebrigens giebt Erdmann selbst zu, dass der Idealismus die Voraussetzung der Deduction, ja das „nothwendige Fundament des ganzen Gebäudes“, der den ganzen Weg vorausbestimmende Ausgangspunkt sei. Nun aber ist der Idealismus keineswegs in dem Sinne die Voraussetzung der empiristischen Bedeutung des Systems,

dass er erst auf langem Wege zu diesem Resultate hinführte. Vielmehr ergiebt sich, wie ich schon gegen Riehl bemerkte, die empiristische Seite ohne alle neuen Zwischenglieder, ganz von selbst, aus jenem Standpunkte. Der Idealismus ist nichts Anderes als der einfache, sachliche Ausdruck eben desselben Gedankens, den die empiristische Formulirung polemisch, mit Rücksicht auf ein anders verfahrendes Erkennen, das als möglich oder wirklich vorausgesetzt wird, zum Ausdrucke bringt.

Ob sich indessen in Kant's Bewusstsein die polemische, gegen die Grenzüberschreitung der Erfahrung gerichtete Wendung des idealistischen Principes vielleicht etwas mehr betont habe als dieses Princip an sich genommen, ist eine ganz unwichtige Frage. Jedenfalls dachte er überall Beides zusammen, nur das eine Mal mehr in dieser, das andere Mal mehr in jener Form. Dies zeigt seine ganze Ausdrucksweise.

Erdmann würde die hervorragende Stellung des Idealismus in der Kantischen Philosophie eher einsehen, wenn er nicht die unrichtige Voraussetzung hegte, dass die Leugnung oder doch wenigstens die Bezweifelung der Dinge an sich nothwendig zu ihm gehöre, während sich in Wahrheit doch die Ansicht, „dass alle Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung lediglich Vorstellungen in uns sind", auch mit der Behauptung der Existenz der Dinge an sich als eines unbekannten x verträgt. Nur erhält der Idealismus dann ausschliesslich den Sinn des exclusiven Subjectivismus. Selbst wenn Erdmann mit der Ansicht Recht hätte, dass Kant die Existenz der Dinge an sich nirgends in Frage stelle, so würde damit doch noch nicht bewiesen sein, dass der Idealismus nicht im Mittelpunkte der Kantischen Philosophie stehe.[1]

Im Gegensatze zu Riehl und Erdmann bemüht sich Paulsen, den Satz, dass es rationale (aus reiner Vernunft stammende) Erkenntniss von Gegenständen gebe, als das Charakteristische, Wichtigste, als Mittelpunkt und hauptsächlichsten Inhalt der Kritik der reinen Vernunft nachzuweisen, und er glaubt, in jenem die Thatsächlichkeit einer rationalistischen Erkenntniss aussprechenden Satze den Charakter der kritischen Philosophie wunder wie scharf und

[1] Benno Erdmann, Immanuel Kant's Prolegomena, herausgegeben und historisch erklärt. Leipzig 1878. Vgl. besonders S. XLI; LXVf. — Derselbe, Kant's Kriticismus. Leipzig 1878. Vgl. besonders S. 63; 65 f.

exact festgesetzt zu haben. Von diesem Standpunkte aus sucht er besonders auch den Phaenomenalismus Kant's möglichst in den Hintergrund zu drängen.[1]

Ist nun aber jener von Paulsen aufgestellte Satz nicht vielmehr in hohem Grade unbestimmt? Lässt er nicht mannichfachen, in principiellster, tiefgreifendster Weise verschiedenen Grundlegungen der Philosophie ungehinderten Spielraum? Bekennen sich nicht Spinoza, Kant, Fichte, Hegel in gleicher Weise zu jenem Satze? Er ist daher doch wohl nur in äufserst geringem Grade für die Kantische Philosophie charakteristisch, in ihm liegt nimmermehr die „positive Neubegründung" der Philosophie durch Kant. Wenn Paulsen dem Phaenomenalismus und Apriorismus, zu Gunsten jenes rationalistischen Satzes, das Recht abspricht, als „wichtigster Punkt der Kantischen Doctrin" u. dgl. zu gelten, so ist dies gerade so, als wenn Jemand z. B. das Christenthum nicht etwa damit, dass es einen so und so beschaffenen, in ganz bestimmtem Verhältnisse zur Welt stehenden Gott lehre, sondern damit, dass es überhaupt Monotheismus sei, charakterisiren wollte.

In gewissem Sinne freilich kann man Paulsen Recht geben. Wenn man jenen kahlen, vagen Rationalismus den „Mittelpunkt", „Hauptsatz" der Kantischen Philosophie u. dgl. nennt, so ist dies insofern richtig, als Kant's Wendung zum Kriticismus hin eine ihrer Hauptursachen in dem Bestreben hat, den Rationalismus um jeden Preis zu retten, und daher freilich der Kriticismus unter den Gattungsbegriff „Rationalismus" fällt. Dies ist besonders augenscheinlich, wenn man den Ausgangspunkt dieser Philosophie, die an der Spitze stehende Frage: „wie ist Erkenntniss aus reiner Vernunft möglich?" oder: „wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich?" betrachtet.[2] Dagegen hat man mit eben dieser Behauptung Unrecht, wenn man unter „Mittelpunkt" u. dgl., wie man denn auch soll, den ureigenthümlichen Charakter des Systems, diejenigen seiner Factoren, durch die es sich von allen anderen Systemen specifisch unterscheidet, die springenden

[1] Friedrich Paulsen, Versuch einer Entwickelungsgeschichte der Kantischen Erkenntnisstheorie. Leipzig 1875. Vgl. besonders S. 182 ff.

[2] Indessen ist selbst bei diesen Formulirungen, wie das vierte Kapitel des ersten Abschnittes zeigte, die Rücksicht auf den Standpunkt des absoluten Skepticismus wesentlich mit thätig gewesen.

Punkte, durch die es sich zu dieser eigenthümlichen Individualität gestaltet, also nicht den abstracten Gattungsbegriff, das ganz allgemeine Ziel, sondern den concreten Geist des Systems versteht. Beide grundverschiedenen Begriffe laufen aber bei Paulsen ungeschieden durcheinander. Seine Ausdrücke machen es wahrscheinlich, dass er auf diesen für die von ihm behandelte Frage entscheidenden Unterschied gar nicht seine Aufmerksamkeit gelenkt habe; bald scheinen sie mehr den allgemeinsten Gattungstypus, den allgemeinsten Satz des Systems, dem die übrigen Sätze zwar nicht widersprechen, aus dem sie sich aber nimmermehr in ihrer Eigenthümlichkeit herleiten lassen, bald wieder das specifisch Charakteristische des Systems zu bezeichnen.

So wenig wir indessen auch die Kantische Philosophie durch jenen allgemeinen, unbestimmten Rationalismus charakterisirt finden können, so werden uns doch die beiden nächsten Hauptabschnitte zeigen, dass allerdings zwei ganz bestimmte, eigenthümliche Arten des Rationalismus zu ihren wesentlichen, charakteristischen Seiten gehören.

Alle diese Forscher treten an die Analyse der Kantischen Philosophie mit einer unrichtigen Ansicht über den Charakter des philosophischen Denkens überhaupt heran. Sie setzen voraus, dass der Philosoph ein von allen wesentlichen, sachlichen Zusammenhängen, von allem unabtrennbar Mitzudenkenden losgelöstes Problem als einziges Ziel in seinem Bewusstsein trage, sein Denken nach einer einzigen in sich einfachen Spitze hinspanne, während sich doch in Wahrheit die Sache so verhält, dass er das Ziel seines Denkens in ein inhaltvoll und nach seinem ganzen reichen Zusammenhange gefasstes Problem, also in ein Ganzes von mehreren mit einander wesentlich verbundenen Seiten setzt. So ist es auch bei Kant. Gemäſs der Mehrheit der in ihm wirkenden Triebfedern stellt sich auch das bewusste Ziel seines Denkens als ein complicirter Zusammenhang dar. Wer dies nicht zugiebt, muss die Kantische Ausdrucksweise, welche stets den vollen Zusammenhang des Zieles — nur mit stärkerer Betonung bald dieser, bald jener Seite — vor Augen hat, gewaltsam drehen und wenden, um sie mit seiner einseitigen Interpretation in Einklang zu bringen. Es scheint den Meisten unglaublich schwer zu fallen, eine vielseitige, gefüllte Einheit als beherrschendes Ziel des Denkens aufzufassen. Und

doch ist die entgegenstehende Ansicht, sobald es sich um ei reiches, umfassendes Denken handelt, durch und durch naturwidrig Auch muss sie an jeder unbefangenen Auffassung der Kantische Darstellungsweise zu nichte werden. Nur dann wird sich dies als ein naturgemäfser Ausdruck seines Denkens ergeben, wen man annimmt, dass nicht nur der Phaenomenalismus, sondern auc der Empirismus, und nicht nur diese, sondern auch der weiter z erörternde Rationalismus und Apriorismus — und zwar alle dies Seiten in engstem sachlichen Bunde — das bewegende Ziel seine Denkens bildeten. Fasst man diese Seiten nach ihren letzten prin cipiellsten Triebfedern auf, so erhält man den mehr unbewusste Mittelpunkt seines Denkens; nimmt man sie dagegen in der Weise wie sie in seiner Darstellung offen und bewusst zu Tage treten so machen sie das bewusste Ziel desselben aus. Natürlich wird in dem einen Abschnitte diese, in dem anderen jene Seite mit gröfserem Nachdrucke sein Bewusstsein beherrschen.

DRITTER ABSCHNITT.

Kant's metaphysischer Rationalismus.

1. Das Ding an sich als problematische Existenz.

Die beiden ersten Abschnitte zeigten uns, dass Kant's Denken durch zwei unter einander theilweise in Widerspruch stehende Grundfactoren bestimmt werde, und ihr Zusammenwirken völlig ungeschieden, unter dem Scheine selbstverständlicher Uebereinstimmung stattfinde, wodurch denn natürlich eine Trübung und Vermischung beider Seiten eintrete. Meine nächste Aufgabe soll darin bestehen, die schon öfters erwähnte rationalistische Triebfeder des Kantischen Denkens [1], die uns schon als ein — wenn auch nur negativ — mitwirkender Factor des exclusiven Subjectivismus entgegentrat (vgl. S. 48 f.), in ihrer positiven Wirksamkeit zusammenhängend darzustellen. Wir haben es also in diesem Abschnitte mit einer erkenntnisstheoretischen Analyse der Kantischen Bestimmungen des Dinges an sich zu thun.

Nach Windelband's Ansicht soll es in Kant's Entwickelung einen Abschnitt geben, worin dieser das Ding an sich für ein „absolutes Unding", für eine „Fiction" erklärt habe. Und zwar falle diese seine radicalste Stellung zum Dinge an sich in die Zeit zwischen 1770 und 1780. In der Kritik der reinen Vernunft trete diese das Ding an sich unbedingt verneinende Ansicht

---

[1] In der Ueberschrift heifst der Rationalismus, von dem hier die Rede sein soll, „metaphysisch." Im Texte dieses Abschnittes wird jedoch überall vom Rationalismus schlechtweg die Rede sein. Jene Benennung wird sich im vierten Abschnitte rechtfertigen, der eine hier absichtlich ganz unberücksichtigt gelassene, relativ entgegengesetzte Art des Rationalismus behandeln wird.

nur noch in dem Abschnitte über den „Grund der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena“ und seinem Anhange, der von der „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ handelt, hervor.[1] Wir werden die von Windelband citirten Stellen später genau betrachten. Dabei wird sich ergeben, dass Kant daselbst weit entfernt war, das Ding an sich für „undenkbar“, für eine grundlose Hypostasirung der Denkformen zu erklären, dass er in ihm vielmehr theils ein problematisches Gebiet, theils geradezu das reale Correlat der transscendentalen Einheit des reinen Ich erkannte. Ueberhaupt wird sich aus keiner einzigen Stelle wahrscheinlich machen lassen, dass er über den Standpunkt, der dem Dinge an sich, ganz im Sinne des absoluten Skepticismus, zum Mindesten die Möglichkeit der Existenz zuspricht, hinaus zu apodictischer Leugnung dieses Gebietes fortgeschritten sei. Es ist doch auch kaum glaublich, dass er wenige Zeilen nach einer Stelle, die nach Windelband's Ansicht das Ding an sich für ein „absolutes Unding“ erklärt, ganz unbefangen hätte sagen können: natürlicher Weise folge aus dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt, dass ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung sei (S. 208 A). Es lässt sich ganz wohl denken, dass Kant in dem Grade von Zuversichtlichkeit, mit der er die Existenz des Dinges an sich annahm und ihm positive Bestimmungen zuschrieb, fortwährend geschwankt habe. Hier liegen die Uebergänge nahe an einander. Dagegen müsste man ihn für ganz blind halten, wenn er zwei Stellen neben einander hätte stehen lassen, in deren einer das Ding an sich geradezu geleugnet wird, während ihm die andere unbezweifelbare Existenz zuschreibt.

Wenn Kant seinem im ersten Abschnitte auseinandergesetzten erkenntnisstheoretischen Principe treu bleiben wollte, so musste er, wie ich schon oft bemerkte, rückhaltlos eingestehen, dass er nicht nur von der Beschaffenheit des Dinges an sich, sondern auch von der Nothwendigkeit oder Unmöglichkeit seiner Existenz absolut nichts wisse, noch wissen könne. „Möglicher Weise giebt es ein Ding an sich“: über diese Behauptung durfte er nicht hinausgehen. Selbstverständlich ist der Ausdruck „Möglichkeit“ hier

[1] W. Windelband, Ueber die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding an sich. (In der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. I. Jahrgang, 2. Heft, S. 224 ff. Vgl. besonders S. 254 ff.)

nicht im Sinne objectiver, innerer Möglichkeit zu verstehen, also nicht etwa so, als ob der Begriff der Welt gewisse objective Bedingungen für die Existenz des Dinges an sich enthielte. Damit wäre schon zu viel behauptet. Jener Satz bedeutet nicht mehr, als dass wir absolut unfähig sind, weder für, noch gegen die Existenz des Dinges an sich etwas anzuführen. Ich hebe dies ausdrücklich hervor, weil bei Kant besonders in Bezug auf das Ding an sich der Ausdruck „Möglichkeit" bald in dem einen, bald in dem anderen Sinne gebraucht wird.

Und ferner schärfe ich hier ein, was ich schon einmal (S. 12 f.) bemerkte, dass ich, wie bisher, so auch hier überall die Grenze des Dinges an sich gegen die Vorstellung, Erscheinung, Erfahrung, oder wie man sonst das erkenntnisstheoretische Diesseits bezeichnen will, gerade so ziehe, wie Kant sie zieht. Es bleibt hier noch vollständig ununtersucht, ob nicht Manches von dem, was Kant unbefangen zur Erscheinungswelt rechnet, in Wahrheit in das Reich des Dinges an sich gehöre und so consequenter Weise für ihn in seiner Existenz völlig problematisch werden sollte. Diese Frage wird uns im vierten Abschnitte beschäftigen.

Ich führte schon im ersten Abschnitte (S. 14 f.) einige Stellen aus Kant an, aus denen hervorging, dass ihm die Existenz des Dinges an sich eine bloſse Möglichkeit sei. Doch muss ich um des Zusammenhanges willen diese Seite an Kant noch einmal, und zwar genauer, ins Auge fassen.

Kant nennt dann einen Begriff problematisch, wenn seine „objective Realität auf keine Weise erkannt werden kann" (S. 210). Als einen solchen Begriff aber betrachtet er unmittelbar hierauf den des Dinges an sich. Kant wendet allerdings in diesem Zusammenhange den Ausdruck „Ding an sich" nur selten an, sondern gebraucht zumeist die Bezeichnung „Noumenon." Nun giebt es bei ihm ein doppeltes Noumenon, eines in positiver, und eines in negativer Bedeutung. Dieser Unterschied wird uns später (im vierten Kapitel dieses Abschnittes) genauer beschäftigen. Hier kommt es uns darauf an, ob mit demjenigen Noumenon, welchem Kant eine nur problematische Existenz zuschreibt, (wenn auch vielleicht nicht an allen Stellen) das Ding an sich in dem gewöhnlichen Sinne, also eben jenes Ding an sich, dem er anderswo unbezweifelbare Existenz zuspricht, gemeint sei.

Ganz besonders unzweideutig scheint er mir zu sprechen, wenn er sagt: „Der Begriff des Noumenon ist nicht der Begriff von einem Object, sondern die unvermeidlich mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstände geben möge, welche Frage nur unbestimmt beantwortet werden kann, nämlich: dass, weil die sinnliche Anschauung nicht auf alle Dinge ohne Unterschied geht, für mehr und andere Gegenstände Platz übrig bleibe"; man dürfe diese Gegenstände daher weder geradezu ableugnen, noch behaupten (S. 234). Das Noumenon, dessen Existenz er hier für problematisch erklärt, charakterisirt sich lediglich dadurch, dass es von der sinnlichen Anschauung „entbunden" ist, für diese Anschauung schlechterdings nicht passt. In dieser Charakteristik des Noumenon ist sonach zu dem, was er sonst Ding an sich nennt, nicht eine einzige Bestimmung dazugekommen, noch irgend etwas sonst am Dinge an sich verändert worden. Er erklärt sonach in der citirten Stelle das Ding an sich im gewöhnlichen Sinne für problematisch. Wir dürfen dies auch so ausdrücken: er erklärt das „Noumenon in negativer Bedeutung" für problematisch. Denn ein negatives Noumenon ist nach Kant Alles, was „nicht Object unserer sinnlichen Anschauung ist."

Unmittelbar nach dieser Definition definirt er denselben Gegenstand mit einer kleinen Abweichung. Die Noumena im negativen Verstande sind Dinge, die sich der Verstand ohne jede Beziehung auf unsere sinnliche Anschauungsart, mithin als Dinge an sich selbst denken muss (S. 783 B). Hier tritt noch die weitere Bestimmung zu dem Noumenon in negativer Bedeutung dazu, dass es der Verstand ist, der sich zu ihrer Annahme genöthigt sieht (womit natürlich noch nicht gesagt ist, dass dieses Noumenon ein Gegenstand für eine „intellectuelle Anschauung" sei). Auch diese weitere Bestimmung kommt natürlich dem Dinge an sich im gewöhnlichen Sinne zu. Denn was sollte sich denn zur Annahme des Dinges an sich getrieben fühlen, wenn nicht der Verstand? — Nun heifst es weiter bei Kant, dass der Verstand sich nur „problematisch" über die Sphaere der Erscheinungen hinaus erstrecke (S. 210). Damit ist doch wohl gesagt, dass der Verstand aufserhalb des Erscheinungsbereiches nichts, absolut nichts fest-

setzen könne. Und in demselben Zusammenhange heifst der Begriff des Noumenon ein „Grenzbegriff, um die Anmafsungen der Sinnlichkeit einzuschränken“, womit also nichts „Positives aufser dem Umfange derselben“ gesetzt sei (S. 211). Diese Bestimmung trifft naturgemäfs auch das Noumenon in negativem Sinne. Denn nähme man auch nur dieses Noumenon als unzweifelhaft existirend an, so wäre damit factisch etwas Positives aufserhalb der Sinnlichkeit gesetzt. Auch ist die ganze Umgebung, in der sich diese Stelle befindet, so gehalten, dass kein Ausdruck den Schluss zulässt, Kant habe das Ding an sich etwa nur insofern, als es zum Gegenstande einer intellectuellen Anschauung, also zu einem Noumenon „in positiver Bedeutung“ gemacht werde, für problematisch erklären wollen. Andererseits muss freilich zugestanden werden, dass seine Wendungen in diesem Zusammenhange vielfach unbestimmt sind; es ist, als ob er sich nicht entschliefsen könnte, beherzt und ohne Umschweife das Ding an sich für eine durchaus problematische Realität zu erklären. Und es ist dies auch begreiflich, da sein Denken, wie wir immer mehr sehen werden, mit überwiegender Gewalt dahin gedrängt wird, dem Dinge an sich eine Reihe positiver Bestimmungen beizulegen. Doch steht soviel fest, dass in seinem Denken jene Consequenz des absoluten Skepticismus, die das Ding an sich für eine durchaus problematische Realität erklärt, zuweilen nach dem Vordergrunde hinstrebt, ohne freilich je mit unzweideutiger, bewusster Schärfe ausgesprochen zu werden. Dies gilt, wie die angeführten Stellen zeigen, von beiden Auflagen der Vernunftkritik. Wir werden den Sachverhalt vielleicht am Besten bezeichnen, wenn wir sagen, dass sich ihm die Existenz des Dinges an sich zuweilen in ein problematisches Licht rückte. Damit ist nicht einmal soviel gesagt, dass er diese Existenz je in seinem Inneren ernstlich bezweifelt habe. Einerseits überkam ihn zuweilen das dunkle Gefühl, dass die Wirkung des skeptischen Grundsatzes sich doch wohl auch auf die Existenz des Dinges an sich erstrecke, und er bequemte sich dann zu Wendungen, die diesem Gefühle gerecht wurden. Andererseits mochte er sich in demselben Augenblicke sagen, dass es sich ja ganz von selbst verstehe, dass das Ding an sich trotzdem existire. Diese Selbstverständlichkeit erschien ihm als so unwidersprechlich, dass es ihm gar nicht einfiel, dass Jemand bei jener auch die Existenz

des Dinges an sich in Frage stellenden Consequenz stehen bleiben könne.[1]

Bemerkenswerth ist auch eine Aeufserung in den „Fortschritten der Metaphysik." Hier heifst es: es gebe durchaus keinen Probirstein, um theoretisch auszumachen, ob der Begriff des Uebersinnlichen objective Realität habe. Mit dem „Uebersinnlichen" ist hier keineswegs ein durch „intelligible" Praedicate zu positiver Bestimmtheit erhobenes Ding an sich gemeint, sondern das Ding an sich im allgemeinsten Sinne des Wortes. Kant bezeichnet hier ganz allgemein „das, was über das Feld möglicher Erfahrung hinausliegt", als das Uebersinnliche. So stellt er denn auch die Ansicht, dass „Alles, was ist und sein kann, auch Gegenstand möglicher Erfahrung, mithin der Begriff des Uebersinnlichen völlig leer sei", dass es also aufser der Erscheinung überhaupt nichts gebe, als eine Möglichkeit hin, die sich weder beweisen, noch widerlegen lasse (I, S. 560 f.). Hier wird sonach das Problematische der Existenz des Dinges an sich bestimmter ausgesprochen als in der Vernunftkritik. Interessant ist auch, dass er in derselben Schrift sagt, die Metaphysik würde an ihren Fortschritten nichts verlieren, wenn es sich etwa als unmöglich herausstellen sollte, ein aufserhalb der Erscheinung liegendes Etwas mit Gewissheit zu erkennen (I, S. 509). Dieser geringschätzigen Behandlung des Dinges an sich halte man sein sonst an den Tag gelegtes Bestreben entgegen, das Ding an sich um jeden Preis vor den Angriffen des Skepticismus zu sichern.

Selbstverständlich dürfen wir nicht solche Stellen zum Belege für diese unsere Ansicht anführen, wo es z. B. heifst, dass wir vom Noumenon „weder sagen können, dass es möglich, noch dass es unmöglich sei" (S. 233), oder dass die Noumena „nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden können", wenn sie auch

---

[1] Hiernach ist B. Erdmann's Ansicht zu corrigiren. Kant mag niemals „einen Zweifel an der Existenz des Dinges an sich für gerechtfertigt, ja auch nur für möglich" gehalten haben (Kriticismus, S. 61; 46). Damit verträgt es sich aber ganz gut, dass er zuweilen die Nothwendigkeit gefühlt hat, seine Existenz in ein problematisches Licht zu rücken. — Und ebenso wenig erschöpft Riehl's Entscheidung die Sache, wonach er zwar das Noumenon im positiven Sinne, dies bestimmtere Ding an sich, niemals dagegen das negative Noumenon für einen problematischen Begriff erklärt habe (a. a. O. Bd. I, S. 435 ff.).

darum nicht schon für *unmöglich* ausgegeben werden dürfen (S. 236). Wie man sofort sieht, ist an diesen Stellen davon die Rede, dass wir nicht im Stande sind, etwas über die *sachliche*, *innere* Möglichkeit der Noumena, über die Bedingungen, aus denen ihre Existenz vielleicht *begreiflich* werden könnte, auszumachen. Wäre hier gemeint, dass die Noumena nicht einmal zu den Möglichkeiten im *subjectiven* Sinne, zu dem, was unser beschränktes menschliches Denken als möglich zugeben muss, gerechnet werden dürfen, so wäre damit eben ausgesprochen, dass die Noumena zu den puren *Unmöglichkeiten* gehören. Ganz im Gegentheil aber weisen es die genannten Stellen als eine gleiche Anmaſsung zurück, ihre Unmöglichkeit zu behaupten. — Kant hält uns der Einsicht in die Möglichkeit der Dinge an sich genau in demselben Sinne für unfähig, in dem er uns die Fähigkeit abspricht, die Möglichkeit unserer räumlichen Anschauung oder die Möglichkeit der causalen Verknüpfung einzusehen (S. 313 A; 357). An den genannten und allen ähnlichen Stellen tritt also diejenige Seite seines Denkens zu Tage, wonach er alles Begreifen, alles Durchsichtigmachen der Dinge, ihr Herleiten aus inneren und letzten Gründen für unmöglich hält. Dieser Standpunkt ist zwar gleichfalls eine Consequenz des absoluten Skepticismus; da er jedoch nicht nur dem Dinge an sich, sondern auch allen Erscheinungen gegenüber gilt, so ist hier nicht der geeignete Ort, von ihm zu sprechen.

2. Das Ding an sich als Grund der Erscheinungen.

Ueberall findet sich bei Kant die Annahme, dass das Ding an sich unzweifelhaft existire, als etwas durchaus Selbstverständliches entweder ausdrücklich ausgesprochen oder stillschweigend vorausgesetzt. Es sei ihm, sagt er in erregtem Proteste gegen alle diejenigen, die ihn der Verwandlung der Natur in bloſsen Schein beschuldigten, niemals in den Sinn gekommen, die „Existenz der Sachen“ zu bezweifeln (III, S. 51); unter „Sachen“ aber versteht er hier, wie er selbst ausdrücklich bemerkt, das, was nicht Erscheinung ist, also das Ding an sich. Und gegen *Eberhard* bemerkt er: die Vernunftkritik habe „buchstäblich und wiederholentlich“ behauptet, dass die letzten Gründe von Zeit und Raum Dinge an sich seien (I, S. 427). Es wäre völlig überflüssig, noch weitere

Stellen anzuführen, in denen er dem Dinge an sich mit positiver Bestimmtheit Existenz zuschreibt. Man kann kaum einige Seiten in der Vernunftkritik lesen, ohne auf solche Stellen zu stoſsen. Und auſserdem werden wir im Folgenden eine Menge Sätze zu citiren haben, die vom Dinge an sich weit mehr als die nackte Existenz aussagen. Wir legen uns vielmehr sofort die Frage vor, wie sich in seinem Denken die positive Annahme der Existenz des Dinges an sich zu Stande brachte.

Auseinandersetzungen hierüber dürfen wir bei Kant nicht erwarten. Hätte er sich die Existenz des Dinges an sich zum bewussten Problem gemacht, so hätte sein Denken unmöglich diese Existenz als unbezweifelbar hinstellen und zugleich doch der skeptischen Triebfeder gehorchen können. Schon Schopenhauer bemerkte, dass Kant das Ding an sich nirgends zum Gegenstande einer besonderen Auseinandersetzung oder deutlichen Ableitung gemacht habe.[1] So erscheint es denn bei ihm immer als ein selbstverständlicher Gedanke, dass die Sinnenwelt eben darum, weil sie Erscheinung oder Vorstellung ist, in einem Dinge an sich begründet sein müsse. In den beiden Auflagen der Vernunftkritik, wie auch in den Prolegomenen ist dieser Gedankenschritt überall festgehalten: die Erscheinung ist gar nicht zu denken ohne das Ding an sich als Grund der Erscheinungen. „Wenn Erscheinungen für nichts mehr gelten, als sie in der That sind, nämlich für bloſse Vorstellungen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind“ (S. 422; ebenso S. 423). Auch als „Ursache der Erscheinungen“ (z. B. S. 234; 313 A) oder als ihr „wahres Correlat“ (S. 40) bezeichnet er das Ding an sich. Besonders deutlich spricht er diese logische Zusammengehörigkeit der Erscheinung als des Erkenntnissgrundes mit dem Dinge an sich als dem Realgrunde an einer Stelle der ersten Auflage aus. Es folge natürlicher Weise aus dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt, dass ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist, weil das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf einen von der Sinnlichkeit unabhängigen Gegenstand anzeige (S. 208 A). Genau derselbe Gedanke wird ausgedrückt, wenn es in den Prolegomenen heiſst, dass „Erscheinung jederzeit eine Sache an sich selbst vor-

[1] Die Welt als Wille und Vorstellung. 2. Aufl. Bd. I, S. 595.

aussetze und darauf Anzeige thue“ (III, S. 129), und dass daher der Ausdruck „Körper“ nichts Anderes als die Erscheinung des Dinges an sich bedeute (III, S. 46), und wenn die Vorrede zur zweiten Auflage es für ungereimt erklärt, dass Erscheinung ohne etwas sein solle, was da erscheint (S. 677 B).

Der unbefangene Leser wird gar nicht in Gefahr gerathen, die angeführten Stellen dahin zu missdeuten (Arnoldt freilich bezeichnet diese Missdeutung als „Auslegung“), als ob Kant, wenn er das Ding an sich als existirend, als Ursache u. s. w. bezeichne, das Ding an sich nicht in seinem An-sich gemeint, sondern immer nur vom Standpunkte der Erscheinung aus gesprochen habe. Wäre Arnoldt mit seiner sehr zuversichtlich verkündeten „Auslegung“ im Rechte, so müsste Kant die citirten Stellen wie im Traume geschrieben haben. Denn überall spricht er hier einfach und geradezu vom existirenden und sich causal verhaltenden Dinge an sich, und keineswegs von einem vom Standpunkte der Erscheinung aus gefassten, für das An-sich schlechterdings ungiltigen Gedanken der Existenz und Causalität des Dinges an sich.[1] Uns gilt es daher als zweifellos, dass Kant in diesen Bestimmungen unter der entscheidenden Einwirkung des rationalistischen Erkenntnissprincipes steht. Er erklärt es für unmöglich, beim Begriffe der Erscheinung stehen zu bleiben. Der Verstand müsse zu der Erscheinung einen Grund hinzudenken. Und dieses Denkenmüssen fällt ihm unmittelbar zusammen mit dem Existirenmüssen. Er thut also hier dasselbe, was er an dem ontologischen Gottesbeweise so scharf rügt (vgl. S. 26 f.): die Nothwendigkeit des Denkens ist ihm unmittelbar eine Nothwendigkeit des Seins.

Kant wendet sonach, trotzdem er die Giltigkeit sämmtlicher Verstandesbegriffe auf das Bereich der Vorstellungen einschränkt, ja trotzdem er, inwiefern sein Skepticismus die Gestalt des exclusiven Subjectivismus annimmt, geradezu die Unabhängigkeit des Dinges an sich von allen Verstandesbegriffen ausspricht, dennoch die beiden Begriffe „Realität“ und „Causalität“, auf das Geheifs der Denknothwendigkeit, auf das Ding an sich an. Allein ist dieser Widerspruch nicht so offenbar und handgreiflich, dass wir uns

---

[1] Emil Arnoldt, Kant's Prolegomena nicht doppelt redigirt. Berlin 1879. S. 47.

weit eher einer verkehrten Auffassung seiner Sätze beschuldigen, als ihm denselben aufbürden sollten? Ist es, wie Stadler meint, nicht wirklich eine „ungeheuerliche Zumuthung, Kant habe das Ding an sich als Ursache erschlossen“ und überhaupt Kategorien auf dasselbe angewandt?[1] In der That wäre dieser Widerspruch psychologisch undenkbar, wenn nicht das Unbewusste und Selbstverständliche in seinem Denken von so großer Bedeutung wäre. Der Zwang des rationalistischen Erkenntnissprincipes ist, wo es sich um diese einfachen Bestimmungen des Dinges an sich handelt, für ihn so unmittelbar evident und selbstverständlich zwingend, dass er es sich bei der Uebertragung der Begriffe der Realität und Causalität auf das Ding an sich gar nicht zum Bewusstsein bringt, dass er hiermit in scharfen Widerspruch zu seinem Skepticismus und Subjectivismus trete. Es mochte ihn bei dieser Uebertragung das beruhigende Gefühl erfüllen, es müsse offenbar mit diesen vom Dinge an sich ausgesagten Begriffen eine ganz andere Bewandtniss haben als mit den gewöhnlichen Kategorien. Ein Prüfen dieses Gefühles gab es für ihn nicht. — Dazu kommt noch, dass, wie wir wissen, auch das skeptische Fundamentalprincip einen mehr unbewussten als bewussten Schwerpunkt seines Denkens bildet. So bewegt sich sein Philosophiren in dem unbewussten (oder doch nur zuweilen ganz dunkel gefühlten) Widerspruche des skeptischen und des rationalistischen Erkenntnissprincipes; es ist zum großen Theile nichts Anderes als die Explication dieses Widerspruches im Elemente der Selbstverständlichkeit. Die Macht, mit der beide Triebfedern zu Herren seines Denkens geworden, ist so groß, dass ihm die Kraft fehlt, die sich widersprechenden Seiten mit klarem Bewusstsein zusammenzubringen und, unter der scharfen Einsicht ihres Widerspruches, zu einem wesentlich anderen Standpunkte überzugehen. Als wir von seiner exclusiv subjectivistischen Auffassung des Dinges an sich sprachen, wurden wir zu ähnlichen Betrachtungen über die Constitution seines Denkens geführt (vgl. S. 59). In diesem fortwährenden complicirten Widereinanderarbeiten, gegenseitigen Sicheinschränken und Sichverdrängen der in seinem Denken zu unbewusstem Widerspruche

[1] August Stadler, Die Grundsätze der reinen Erkenntnisstheorie in der Kantischen Philosophie. Leipzig 1876. Vgl. S. 39; 111; 150.

vereinigten erkenntnisstheoretischen Principien liegt eine der Haupt-schwierigkeiten für die Auffassung seiner Philosophie.[1] Ich habe noch nirgends die Behandlung Kant's unter diesem Gesichtspunkte consequent und eindringend durchgeführt gefunden.

Auch B. Erdmann hebt, was die Kategorie der Realität anangt, dies Naive in der Uebertragung derselben, das Unbewusste les hieraus sich ergebenden Selbstwiderspruches hervor. Dagegen will er dies für die Kategorie der Causalität nicht zugeben. Die Jrsächlichkeit der Dinge an sich denke Kant nicht durch die Kaegorie der Causalität, sondern durch ein transscendentes Correlat lerselben. Und zwar sei es die „transscendentale Freiheit“, diese eitlose, nichtsinnliche, aber doch gesetzmäfsige Causalität, worein r das „Ursachsein der Dinge an sich“ setze.[2]

Gegen diese Auffassung ist zweierlei zu bemerken. Erstlich widerspricht sie dem klaren Sachverhalte bei Kant. Denn nur inige Erscheinungen, nämlich die Handlungen der Menschen, aben in einer absolut spontanen Causalität ihren Grund, wogegen las einfache, ohne nähere positive Bestimmung gefasste Ding an ich allen Erscheinungen als Ursache zu Grunde liegt. Nicht nur us der Auflösung der dritten Antinomie, sondern auch aus den thischen Schriften geht unzweideutig hervor, dass die transscenentale Freiheit einzig als Grundlage des sittlichen Handelns, nicht ber als Ursache aller Erscheinungen überhaupt, anzunehmen sei. Venn Kant sonach ganz allgemein vom Dinge an sich als dem runde der Erscheinung spricht, so kann er unmöglich die Freiit, die ja eine besondere Art der Causalität des Dinges an ch ist, im Auge haben. Auch unterscheiden sich beide Bestim-

[1] Uebrigens bewegen sich auch viele moderne Denker in ganz demlben unbewussten Widerspruche. So finden sich bei Lange, Liebmann, aas u. A. zahlreiche Aeufserungen, die so gehalten sind, als läge ihnen as Princip des absoluten Skepticismus zu Grunde, und daneben doch auch ieder andere, die nur unter der Voraussetzung gethan sein können, dass as logische Denken ein Mafsstab für das Sein überhaupt sei. Diese Denker ringen sich weder das eine, noch das andere erkenntnisstheoretische Princip n seiner scharfen, nackten Gestalt, seiner Tragweite und seinen Consequenen zu klarem Bewusstsein. Und doch ist es eine der ersten Aufgaben der Erkenntnisstheorie, diese beiden erkenntnisstheoretischen Principien nach Tragweite und Consequenzen in das schärfste Bewusstsein hinaufzuheben.

[2] Erdmann, Kant's Kriticismus. S. 44 ff.; 67 ff.; 73.

mungen ganz unzweideutig dadurch, dass das Ding an sich als Grund aller Erscheinungen stets wie etwas unbezweifelbar Feststehendes, dagegen die transscendentale Freiheit consequent als etwas vom theoretischen Standpunkte aus lediglich Mögliches behandelt wird. Eben darum darf auch die transscendentale Freiheit unter den rationalistischen Bestimmungen des Dinges an sich nicht aufgeführt werden. — Wenn nun aber auch, wie Erdmann meint, das Ursachsein der Dinge an sich gleichbedeutend wäre mit der transscendentalen Freiheit, so würde dennoch eine stillschweigende, naive Uebertragung der Kategorie der Causalität auf das Ding an sich stattfinden. Dies ist das Zweite, was gegen Erdmann geltend zu machen ist. Die Freiheit ist ein gesetzmäſsiges Wirken. Wo sollte denn nun Kant den Begriff, mittelst dessen sich dieser Gedanke fassen lässt, hernehmen, wenn nicht aus den theoretischen reinen Begriffen (Kategorien und Ideen)? Und in der That: die Kategorien liefern den Begriff der Causalität, die Ideen den des Unbedingten im Sinne eines absolut Ersten der Reihe. Die Verbindung beider Begriffe ergiebt unmittelbar den Begriff der transscendentalen Freiheit. Kant wäre also auch, wenn er die Dinge an sich durch ihre eigenthümliche Freiheit die Erscheinungen verursachen lieſse, von dem Vorwurfe, die Kategorie der Causalität auf das Ding an sich unbewusst und naiv übertragen zu haben, nicht freizusprechen.

Bis jetzt sprachen wir nur von einer Anwendung der Kategorien der Realität und der Causalität auf das Ding an sich. Indessen werden, indem Kant das Ding an sich zum Grunde der Erscheinungen macht, eben darin noch andere Begriffe auf dasselbe übertragen. Dies wird besonders aus folgender Stelle der Prolegomenen klar: „Die Sinnenwelt ist nichts als eine Kette nach allgemeinen Gesetzen verknüpfter Erscheinungen, sie hat also kein Bestehen für sich, sie ist eigentlich nicht das Ding an sich selbst, und bezieht sich also nothwendig auf das, was den Grund dieser Erscheinung enthält, auf Wesen, die nicht bloſs als Erscheinung, sondern als Dinge an sich selbst erkannt werden können. In der Erkenntniss derselben kann Vernunft allein hoffen, ihr Verlangen nach Vollständigkeit im Fortgange vom Bedingten zu dessen Bedingungen einmal befriedigt zu sehen" (III, S. 128). Aus dieser Stelle ergiebt sich unzweideutig, welchen

näheren Charakter der von Kant angenommene Grund der Erscheinungen hat. Die Erfahrungswelt ist eine Kette causal verknüpfter Glieder, deren jedes auf seine Bedingungen bis ins Endlose hinweist. Man schreitet innerhalb der Erscheinungswelt von Abhängigkeit zu Abhängigkeit, ohne je zu einem Unabhängigen zu kommen. Die Erscheinung ist daher selbst etwas Abhängiges, sie hat „kein Bestehen für sich.“ Es muss also ein unabhängiges, unbedingtes Sein als Grund der Erscheinungen angenommen werden. Und dies eben nennt Kant Ding „an sich.“ In diesem „an sich“ liegt schon unmittelbar angedeutet, dass er hier ein „für sich bestehendes“, auf sich beruhendes Sein, eine unbedingte Substanz im Sinne habe. Bezeichnet er daher auch an jener Stelle das Ding an sich nicht ausdrücklich als unbedingten Grund der Erscheinung, so ist doch ein Grund dieser Art gemeint. Die Vernunft fühlt sich, heifst es an einer anderen Stelle, darum zur Setzung des Dinges an sich genöthigt, um hierin jene „Vollendung und Befriedigung anzutreffen, die sie in der Ableitung der Erscheinungen aus ihren gleichartigen Gründen niemals hoffen kann“, weil, „bei der durchgängigen Zufälligkeit und Abhängigkeit“ aller Erfahrungen, jede nach Erfahrungsgrundsätzen gegebene Antwort immer eine neue Frage gebiert (III, S. 129; 125). Kant betrachtet also den sich ihm als denknothwendig aufzwingenden Fortgang von dem ins Endlose immer weiter Bedingten zu einem definitiv abschliefsenden, unbedingten Grunde wie selbstverständlich als existenznothwendig, als ein auch jenseits des Erscheinungsgebietes geltendes Verhältniss. So finden wir also, dass in der Bestimmung des Dinges an sich als des Grundes der Erscheinungen zugleich die Kategorie der Substanz und die Idee des Unbedingten in transscendenter Weise angewandt werden. Dies gilt nicht nur von jener Stelle, sondern ganz allgemein. Es wäre ja überhaupt ohne Sinn, ein Ding an sich als Grund der Erscheinungen anzunehmen, ohne es zugleich als auf sich beruhende Substanz zu denken.

Wollte Kant dem Principe des absoluten Skepticismus treu bleiben, so durfte er nicht einmal die Gesammtheit der Vorstellungen, die Erscheinungswelt, als bedingt oder abhängig bezeichnen. Er musste sich damit begnügen, zu sagen, dass es, soweit Erscheinungen reichen, nirgends etwas Unbedingtes, überall nur Bedingtes

gebe, und dass er nicht wisse, in welchem Verhältnisse die Totalität der Erscheinungen zu den Begriffen des Bedingten und Unbedingten stehe. Sobald er die Erscheinungswelt selbst als bedingt und abhängig hinstellte, gab er ihr dadurch *implicite* ein bestimmtes Verhältniss zu einem jenseitigen Sein, ertheilte also gewissen Vorstellungen eine über das Vorstellungsbereich hinausgehende Bedeutung.

Es lässt sich noch etwas genauer angeben, in welcher Weise sich Kant die Ursächlichkeit des Dinges an sich gedacht habe. Möglicher Weise könnte sich die Sache so verhalten, dass das Ding an sich die räumlichen Erscheinungen unmittelbar aus sich producirte. Ein solches unmittelbares Heraussetzen derselben aus seinem eigenen Schoofse findet beim Kantischen Dinge an sich nicht statt. Dieses wird vielmehr so gedacht, dass es an der Sinnlichkeit des Subjectes sein Gegenüber hat und nun auf diese einen gewissen „Einfluss“ ausübt (S. 309 A; III, S. 45), sie „rührt“ oder „afficirt“ (z. B. S. 31; 162; III, S. 82 f.). Auf diese Weise „giebt“ es uns den Stoff zu empirischen Anschauungen, das Empfindungsmaterial (I, S. 436; gegen Eberhard). So entstehen also die äufseren Erscheinungen aus dem Zusammenwirken des Dinges an sich mit der sinnlichen Seite des Subjectes. — Die Erkenntnisstheorie, die sich in diesen Sätzen ausspricht, muss auf dem Standpunkte des absoluten Skepticismus als durchaus transscendent und daher vollständig problematisch, als ebenso wahrscheinlich wie unwahrscheinlich gelten. Allein Kant kümmert sich um die Consequenzen dieses Standpunktes nicht, sondern gehorcht einfach den Forderungen seines Denkens, welches ihn nöthigt, nach einer Ursache des unserem Belieben völlig entzogenen Empfindungsstoffes zu fragen, und ihn diese Ursache in dem Zusammenwirken des unbekannten Dinges an sich mit der sinnlichen Seite des Subjectes finden lässt.

Der Vollständigkeit halber sei hier auch noch erwähnt, dass Kant allenthalben vom Dinge an sich im Plural spricht, ohne die Berechtigung dazu irgendwie zu erörtern. Es gilt ihm als ganz selbstverständlich, dass es eine Mehrheit wirkender Dinge an sich giebt. So überträgt er also auch die Kategorie der Vielheit auf das transscendente Gebiet. Wie es sich indessen mit dieser Scheidung im Dinge an sich näher verhalte, und in welchem

Verhältnisse sie zu der Scheidung der Erscheinungswelt in die einzelnen Gegenstände stehe, erfahren wir von ihm nicht. Nur das Eine tritt bestimmt heraus, dass unserem Ich ein selbständiges Ding an sich entspreche (vgl. das fünfte Kapitel dieses Abschnittes).

Uebrigens sahen schon F. H. Jacobi und Schulze im Aenesidemus die Kantische Philosophie scharf darauf hin an, ob sie nicht, ungeachtet der von ihr behaupteten absoluten Unerkennbarkeit des transscendenten Gebietes, dennoch allerhand Verstandesbegriffe auf dies Gebiet anwende. Jacobi schärft ein, dass in ihr das Ding an sich höchstens ein problematischer Begriff sein dürfe, welcher auf der ganz subjectiven Form unseres Denkens beruhe; dass sie die Dinge an sich nicht für Ursachen unserer Empfindungen erklären, ja ihre Existenz nicht einmal „wahrscheinlich“ machen dürfe.[1] Auch Schulze behandelt diesen Punkt in ausführlicher Weise. Seine ganze Bekämpfung der Kantischen Philosophie beruht auf der Voraussetzung, dass sie niemals „von der Beschaffenheit der Vorstellungen und Gedanken in uns auf die objective und reale Beschaffenheit des aufser unseren Vorstellungen Vorhandenen“ schliefsen dürfe. Dieser unstatthafte Schluss werde nun, so findet er, ganz besonders insofern in der Vernunftkritik gemacht, als sie dem Dinge an sich Wirklichkeit und ursächliches Verhalten zuschreibe. Ich will hier nicht darauf eingehen, welche Behauptungen Kant's er im Auge hat, wenn er meint, dass derselbe die Kategorie der Causalität auf das Ding an sich anwende. Genug, er wird nicht müde, einzuschärfen, dass die Begriffe Existenz und Causalität nur in ihrer Anwendung auf die „Veränderungen unseres Gemüthes“ giltig seien, und es daher gar keinen Sinn habe, wenn man dem Dinge an sich Existenz und Causalität in Beziehung auf gewisse Vorstellungen in uns beilege. Und er weifs nicht nur dies Handgreifliche, dass in diesem Punkte bei Kant überhaupt ein Widerspruch stattfinde, sondern er behandelt diesen Widerspruch stets im Hinblick auf die letzten erkenntnisstheoretischen Differenzpunkte, wie sie sich in den beiden oft genannten Principien aussprechen.[2]

---

[1] Jacobi, David Hume über den Glauben. S. 220; 228.

[2] A. a. O. S. 140; 377 f. und sonst.

Bevor ich diesen Punkt verlasse, will ich noch zwei nur in der zweiten Auflage der Vernunftkritik befindliche Stellen berücksichtigen, wo Kant in ganz eigenthümlicher Weise zum Dinge an sich zu gelangen sucht. Er nennt es in der Vorrede einen „Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge aufser uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unseren inneren Sinn her haben) blofs auf Glauben annehmen zu müssen, und wenn es Jemand einfällt, es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegenstellen zu können“ (S. 685 B). Zum Beweise des Daseins der „Dinge aufser uns“ dient ihm hier der Begriff des Beharrlichen. Er geht in dem Abschnitte „Widerlegung des Idealismus“ davon aus, dass ich mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewusst bin. Den Fortgang macht er mittelst eines Satzes, der auch sonst bei ihm (so besonders im Beweise für die erste Analogie der Erfahrung) eine wichtige Rolle spielt: dass nämlich „alle Zeitbestimmung etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraussetze.“ Damit stünden wir aber immer noch innerhalb der Wahrnehmung, also in der Erscheinungswelt. Es wird darauf ankommen, dies Beharrliche in das Ding an sich hinauszuexpediren. Kant sagt daher ausdrücklich: „Dies Beharrliche kann nicht etwas in mir sein, weil eben mein Dasein in der Zeit durch dieses Beharrliche allererst bestimmt werden kann. Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding aufser mir, und nicht durch die blofse Vorstellung eines Dinges aufser mir möglich“ (S. 773 B). Dieser Schluss des Beweises genügte indessen Kant nicht; er giebt ihn daher in der Vorrede in veränderter Form. Doch wird durch diese Veränderung die Art der Fortleitung zum „Dinge aufser uns“ nicht berührt; denn auch hier heifst es, dass das Beharrliche keine „Anschauung in mir“ sein könne, weil meine wechselnden Vorstellungen eines von ihnen unterschiedenen Beharrlichen bedürfen. Auf diese Weise glaubt Kant den „genugthuenden“ Beweis dafür geliefert zu haben, dass es etwas „Beharrliches, welches in mir nicht ist“, ein „von allen meinen Vorstellungen unterschiedenes und äufseres Ding“ gebe (S. 685 f. B).

Wir wollen zugeben, dass sich die zeitliche Bestimmtheit des Ich, der Wechsel der Vorstellungen nicht denken lasse ohne ein zu Grunde liegendes Beharrliches. Allein was berechtigt Kant,

dies Beharrliche in ein Gebiet „aufser mir“ zu versetzen, es für etwas, was „nicht in mir ist“, zu erklären? Man sieht: er hält es für selbstverständlich, dass der von ihm für nothwendig befundene Gedankenschritt von zeitlicher Bestimmtheit und Wechsel zu einem zu Grunde liegenden Beharrlichen zugleich ein existenznothwendiges Verhältniss ausspreche. Auch hier also kommt er zum Dinge an sich nur unter der stillschweigenden Voraussetzung des rationalistischen Erkenntnissprincipes. — Uebrigens sind die begrifflichen Functionen, die er hier für die transscendente Wirklichkeit mafsgebend sein lässt, jenen sehr ähnlich, auf deren Grundlage wir ihn früher das Ding an sich annehmen sahen. Das Ding an sich als ein dem Wechsel der Vorstellungen zu Grunde liegendes „Beharrliches“ und das Ding an sich als „Grund“ der ins Endlose bedingten Vorstellungen — dies sind Bestimmungen, die einander sehr nahe stehen.

Hier scheint sich Kant also doch, im Widerspruche mit unserer Ansicht von der Selbstverständlichkeit dieser ganzen Lehre für ihn, die Existenz der Dinge an sich zum Problem gemacht zu haben. Er will ihre Existenz „beweisen.“ Allein der „Beweis“ ist eigentlich doch nur Schein, denn gerade der fragliche Punkt, ob man zur Uebertragung von Verstandesbegriffen auf das transscendente Gebiet berechtigt sei, bleibt völlig aufser Frage, oder mit anderen Worten: eine bestimmte (und zwar die bejahende) Lösung dieser Schwierigkeit wird als absolut selbstverständlich vorausgesetzt. Den Kern des Problems hat er sich nicht entfernt zum Bewusstsein gebracht. Wenn man daher die Bezeichnung „sich etwas zum Probleme machen“ für solche Fälle aufspart, wo ein Bewusstsein von den principiellen Schwierigkeiten der Sache vorhanden ist, dann hat sich Kant die Existenz der Dinge an sich auch hier, in der zweiten Auflage der Vernunftkritik, nicht zum Problem gemacht. Die Uebertragung von Verstandesbegriffen auf das transscendente Gebiet erscheint ihm hier gerade so selbstverständlich wie sonst. Nur soviel lässt sich behaupten, dass sich ihm hier, gegenüber der ersten Auflage, der Gedankenschritt von der Thatsache des zeitlichen Mannichfaltigen zu demjenigen Begriffe, der dann naiv auf das Ding an sich übertragen wird, in seinem Bewusstsein bestimmter gestaltet und mehr auseinandergelegt hat. Nur diesem leicht zu bewerkstelligenden Gedanken-

schritte, nicht jener fundamentalen Schwierigkeit gegenüber, verhält er sich in der zweiten Auflage kritischer.[1]

An den uns eben beschäftigenden Stellen tritt noch eine andere Eigenthümlichkeit in der Stellung zum Dinge an sich deutlich hervor. Wie ich schon im dritten Kapitel des ersten Abschnittes (S. 21) bemerkte, gehören die „Widerlegung des Idealismus" und jene Anmerkung in der Vorrede der zweiten Auflage zu den wenigen Abschnitten der Vernunftkritik, wo er so spricht, als ob die äufsere Wahrnehmung schon unmittelbar mehr als blofse subjective Vorstellung wäre, als ob in ihr selbst die Realität des Dinges an sich steckte. Wiewohl er in jenen Stellen den Berkeleyschen Idealismus widerlegen, also doch offenbar ein von allem Vorstellen unabhängiges Dasein, also die Existenz des Dinges an sich, beweisen will, und wiewohl er, wie unsere Anführungen zeigten, zu wiederholten Malen davon spricht, dass es „etwas Wirkliches aufser mir", ein „von allen meinen Vorstellungen unterschiedenes und äufseres Ding" u. s. w. geben müsse: so spricht er doch andererseits wieder so, als ob es hier nur darauf ankäme, das Dasein der äufseren Erfahrung zu beweisen, und als ob die äufsere Erfahrung an sich selbst schon unmittelbar das Gewicht einer Realität aufser uns besäfse. Durch die genannten Stellen geht ein eigenthümliches Schwanken und Schillern. Bald glaubt man, er könne unmöglich etwas Anderes meinen als das, was er sonst Ding an sich nennt. Es scheint ganz undenkbar zu sein, dass, wenn er sagt, der äufsere Sinn sei „Beziehung der Anschauung auf etwas Wirkliches aufser mir" (S. 685 B), mit diesem „Wirklichen" wiederum die Anschauung gemeint sein sollte. Bald jedoch wieder heifst es ausdrücklichst, nur dies solle hier bewiesen werden, dass innere Erfahrung durch äufsere möglich, äufsere Erfahrung allein eigentlich unmittelbar sei (S. 774 f. B), und dgl. Es scheint sonach, als liefe der ganze, von äufserster Mühe und Anstrengung zeugende Beweis darauf hinaus, das unmittelbare Vorhandensein der Vorstellungen von Raum, Materie u. s. w. darzuthun. Denn der Inhalt der äufseren Erfahrung ist ja doch nach

[1] Sonach bedarf B. Erdmann's Ansicht, dass Kant in der zweiten Auflage dazu gekommen, sich die Existenz der Dinge an sich zum Problem zu machen (Kant's Kriticismus. S. 201 ff.), der näheren Bestimmung und Einschränkung.

Kant „blofse Vorstellung", existirt nur „in unseren Gedanken" (S. 388 f.). Allein wozu bedurfte es dann eines so umständlichen Beweises? Es ist ja nicht nur auf Kantischem Standpunkte, sondern auch überhaupt ganz selbstverständlich, dass Raum, Materie und alle Gestaltungen derselben zum Mindesten ein ganz unbezweifelbares, im eminentesten Sinne unmittelbares subjectives Dasein haben. Und dann wäre es doch wohl ein gar zu grobes und naives Fehlschiefsen, den Berkeley'schen Idealismus durch den Hinweis auf die subjective Existenz der äufseren Anschauung widerlegen zu wollen. In der That: wenn wir uns diese beiden Bedenken und den Widerspruch der zuletzt genannten Stellen mit den früheren, in denen Kant von „Dingen aufser mir" und dgl. spricht, vor Augen halten, so werden wir kaum einen anderen Ausweg finden als anzunehmen: er habe das Dasein der Dinge an sich um jeden Preis sicher stellen wollen, dabei sei es ihm aber unwillkürlich geschehen, dass sich die äufsere Anschauung mit ihrem greifbaren, draufsen vorhanden zu sein scheinenden Inhalte zu etwas Dingartigem verselbständigte und so das Ding an sich unmittelbar in sich zu enthalten schien; daher habe er nun unmittelbar in und unter der äufseren Anschauung schon die wahre Wirklichkeit irgendwie zu erreichen gemeint. Nur durch diese Annahme wird es verständlich, wenn er sagt, dass „Erfahrung" weit mehr als blofse „Vorstellung" sei, dass der äufsere Sinn schon an sich Beziehung der Anschauung auf etwas Wirkliches aufser uns sei, dass die Existenz des von allen meinen Vorstellungen unterschiedenen, äufseren Dinges nothwendig in der Bestimmung meines eigenen Daseins mit eingeschlossen werde (S. 685 f. B), und dgl. Er wollte dem „Skandal der Philosophie" um jeden Preis ein Ende machen. In dem Bestreben nun, das Ding an sich mit Sonnenklarheit vor Augen zu stellen, und dabei dennoch in dem Gefühle, innerhalb Anschauung und Erfahrung rettungslos eingeschlossen zu sein, meinte er, das Ding an sich aus der äufseren Anschauung selbst schon herauszwingen zu können, es in ihr und durch sie irgendwie zu ergreifen. In ähnlicher Weise sagte ich schon oben (S. 20) mit Bezug auf ähnliche Stellen der ersten Auflage, dass Kant in der Furcht, das Ding an sich in den Abgrund des Problematischen versinken zu sehen, sich mit aller Macht an das Vorstellungsdasein anklammerte und dieses zu einer selbständigen Wirklichkeit hinaufaccentuirte.

Wir sehen also, dass er in seiner Bedrängniss, das Ding an sich infolge seines hyperkritischen Standpunktes, zum „Skandal der Philosophie“, zu verlieren, an einigen Stellen sowohl in der ersten, als in der zweiten Auflage der Vernunftkritik auf den naiven, unkritischen Standpunkt, dem das Vorstellen unmittelbar für mehr gilt als für bloſs subjectives Vorstellen, wenn auch nicht geradezu zurücksinkt, so doch bedenklich nach ihm hinschwankt. Und gerade die Selbstverständlichkeit, mit der er das Ding an sich als Voraussetzung der Erscheinung denkt, erleichtert diese Wendung. Diese Selbstverständlichkeit ist so groſs, dass das Ding an sich hie und da geradezu in die Erscheinung hineinzurücken und ihr das Gewicht einer an sich seienden Wirklichkeit zu geben droht.

3. Das Ding an sich unter der Herrschaft des Identitätsprincipes.

Die eben erörterte Uebertragung der Begriffe der Realität, Causalität u. s. w. auf das Ding an sich hat überall zur Voraussetzung, dass man berechtigt sei, das Princip der Identität und des Widerspruches in transscendentem Sinne zu gebrauchen. Dieses Princip ist die allgemeinste Voraussetzung für alle Schritte des Denkens, die formale Grundlage aller Begriffe. Möge daher welcher Begriff auch immer auf das Ding an sich angewandt werden, so ist darin stets zugleich die transscendente Giltigkeit jenes formalen Denkprincipes ausgesprochen.

In der Vernunftkritik bringt sich Kant diese Voraussetzung seiner Lehre vom Dinge an sich nirgends zu deutlichem Bewusstsein. Er behandelt hier das Identitätsprincip als einen von allem Denken überhaupt geltenden, also nicht auf die Zeitverhältnisse eingeschränkten, als einen in diesem Sinne „bloſs logischen“ Grundsatz (S. 134 f.), ohne sich indessen darüber auszusprechen, ob dieser von allem Denken überhaupt geltende Satz eben damit auch von allem Sein gelte.

Dagegen hebt er in späterer Zeit die transscendente Geltung dieses Principes ausdrücklich hervor. So sagt er gegen Eberhard: der Satz des Widerspruches ist „ein Princip, welches von allem überhaupt gilt, was wir nur denken mögen, es mag ein sinnlicher

Gegenstand sein und ihm eine mögliche Anschauung zukommen oder nicht, weil er vom Denken überhaupt, ohne Rücksicht auf ein Object gilt; was also mit diesem Principe nicht bestehen kann, ist offenbar Nichts, gar nicht einmal ein Gedanke" (I, S. 411). Und ebenso heifst es in seiner Schrift über die Fortschritte der Metaphysik: „das Ding, wovon selbst der blofse Gedanke unmöglich ist, d. i. der Begriff sich widerspricht, ist selbst unmöglich" (I, S. 569).

Diese beiden Stellen hebt auch Laas in seinem trefflichen Buche über Kant[1] als bedeutungsvoll hervor. Auch sind die Erörterungen, die er daran knüpft, grofsentheils unter demselben Gesichtspunkte gehalten, den wir hier, gemäfs unserem ganzen Gedankengange, geltend machen müssen. Er richtet an Kant die Frage, wie es denn komme, dass, wiewohl er das Ding an sich für vollständig unabhängig sowohl von den Bedingungen unserer Sinnlichkeit, als auch des Verstandes erkläre und demgemäfs neben dem empirischen Sein eine nicht weiter bestimmte Anzahl anderer Seinsmöglichkeiten statuire, trotzdem der Satz des Widerspruches auch von jenen nichtsinnlichen Gegenständen gelte, denen keine mögliche Anschauung zukomme. Auf Kant's Standpunkte sei es „begrifflich ein total Verschiedenes, denkmöglich und seinsmöglich an sich zu sein." Was berechtigte ihn also zu der Behauptung, dass das, was uns zu denken unmöglich sei, überhaupt nicht sein könne? Woher wisse er, dass Widersprechendes in keiner Weise wirklich sein könne, dass das Sein an sich nicht ruhelose Identität von Sein und Nichtsein, fortwährende *coincidentia oppositorum* sei? — In der That: der absolute Skepticismus darf von dem etwa vorhandenen Reiche des Dinges an sich nicht einmal dies behaupten, dass daselbst alles nach dem Satze der Identität geordnet sei.

Indessen fehlt bei Laas gerade das entscheidende Wort. Er hätte jenen Fragen noch die abschliefsende Bemerkung hinzufügen sollen, dass diese Ausdehnung des Identitätsprincipes auf alles Sein ein Punkt sei, wo Kant's Denken die ihm durch sein skeptisches erkenntnisstheoretisches Princip gezogenen Schranken durch-

[1] Ernst Laas, Kants Analogien der Erfahrung. Eine kritische Studie über die Grundlagen der theoretischen Philosophie. Berlin 1876. Vgl. S. 34—45.

breche und dem Zwange, das Denknothwendige unmittelbar als seinsnothwendig anzuerkennen, gehorche. Wer dieses rationalistische Erkenntnissprincip nicht anerkennt, wem das Denknothwendige nicht principiell als das sich unmittelbar aussprechende Seinsnothwendige gilt, der hat nicht den mindesten Grund, die Giltigkeit des Identitätsprincipes im Dinge an sich auch nur für wahrscheinlicher zu halten als das Gegentheil. Zu der Annahme, dass alle Wirklichkeit dem *principium identitatis et contradictionis* entspreche, ist nur derjenige berechtigt, der dies Princip als denknothwendig und das Denknothwendige unmittelbar als Ausdruck der Vernunft der Wirklichkeit anzusehen sich gezwungen fühlt.

Hier finde eine vervollständigende Bemerkung ihren Platz. Ich übergehe in diesem Abschnitte die absolute Ungleichartigkeit des Dinges an sich den Erscheinungen gegenüber. Diese Seite wurde bereits im zweiten Abschnitte für sich besonders behandelt, weil sie in einer ganz eigenthümlichen und überaus engen Beziehung zum absoluten Skepticismus steht. Es genügt daher hier der bloſse Hinweis darauf, dass auch die absolute Ungleichartigkeit des Dinges an sich mit den Erscheinungen in die Reihe der rationalistischen Bestimmungen des transscendenten Gebietes gehört (vgl. S. 49). Auch braucht hier kaum bemerkt zu werden, dass die positiven Behauptungen vom Dinge an sich nicht nur, wie überall hervorgehoben, mit dem absoluten Skepticismus, sondern auch mit der Bestimmung der absoluten Heterogeneität des Dinges an sich in Widerspruch stehen. Hat dieses eine allen unseren Vorstellungsformen durchaus heterogene Beschaffenheit, so darf es natürlich auch nicht als Grund u. s. w. bezeichnet werden.

4. Das Ding an sich in seiner dem reinen (resp. intuitiven) Verstande entsprechenden Beschaffenheit.

Alle bisherigen Bestimmungen des Dinges an sich kamen, wie sich uns zeigte, lediglich dadurch zu Stande, dass reine Verstandesbegriffe auf das Gebiet jenseits der Erscheinungen angewandt wurden. Doch ist sich Kant dieser Uebertragung als solcher nicht bewusst. Nun aber werden wir sehen, dass er das Ding an sich auch ausdrücklicher und mit mehr Bewusstsein für ein nur dem reinen Verstande zugängliches, selbst verstandesartig constituirtes

Etwas erklärt. Auch dieser Fortgang vollzieht sich übrigens in mannichfachen Abstufungen, unter allerhand Schwankungen und Modificationen.

Als ersten Schritt auf diesem Wege gewissermaſsen müssen wir diejenige Fassung der Sache bezeichnen, wonach die Existenz eines durch den reinen Verstand oder durch die intellectuelle Anschauung erkennbaren Dinges an sich für problematisch erklärt wird. Wir haben hier wieder den Abschnitt der Vernunftkritik über die Phaenomena und Noumena ins Auge zu fassen. Wenn wir diesen Abschnitt in der ersten Auflage lesen, so finden wir, dass hier die der intellectuellen Anschauung entsprechenden Dinge an sich als Noumena (oder Intelligibilia) schlechtweg bezeichnet werden. „Wenn ich Dinge annehme, die bloſs Gegenstände des Verstandes sind und gleichwohl als solche einer Anschauung, obgleich nicht einer sinnlichen (als *coram intuitu intellectuali*), gegeben werden können, so würden dergleichen Dinge Noumena (Intelligibilia) heiſsen“ (S. 206 A). Eben darum erklärt Kant in der ersten Auflage ausdrücklich, dass das Ding an sich, inwiefern man darunter ein gänzlich unbestimmtes Etwas verstehe, nicht Noumenon heiſsen könne (S. 209 A). — In der zweiten Auflage bezeichnet er das in der ersten Noumenon schlechtweg Genannte als „Noumenon in positiver Bedeutung.“ Es charakterisirt sich, wie das Noumenon der ersten Auflage, dadurch, dass es der Gegenstand einer nichtsinnlichen oder intellectuellen Anschauung ist (S. 783 f. B). Diesem Noumenon steht in der zweiten Auflage das „Noumenon im negativen Verstande“ gegenüber. Dieses ist das Ding an sich, „sofern es nicht Object unserer sinnlichen Anschauung ist“ (S. 783 B). Es charakterisirt sich also nur dadurch, dass es unserer sinnlichen Anschauung in jeder Beziehung unzugänglich ist, nicht aber dadurch, dass es einer heterogenen Anschauung von bestimmter Beschaffenheit (nämlich der intellectuellen) zugänglich ist.

Uns geht es an dieser Stelle nichts an, dass Kant, wie wir im ersten Kapitel dieses Abschnittes gesehen haben, zuweilen sogar soweit geht, das Noumenon in negativer Bedeutung, also das Ding an sich im gewöhnlichen Sinne, für einen problematischen Gegenstand zu erklären. Hier ist für uns allein dies wichtig, dass ihm das Ding an sich, insofern es das Correlat des *intuitus in-*

tellectualis ist, für problematisch gilt. Er spricht dies an vielen Stellen des uns beschäftigenden Abschnittes und ebenso anderwärts aus. Intellectuelle Anschauung, intuitiver Verstand — dies ist für uns ein bloſses Problem (S. 211; 234). Auch in der Kritik der Urtheilskraft heiſst es, man dürfe nicht mehr behaupten, als dass es nur möglich, widerspruchslos sei, sich „eine dem Dinge an sich correspondirende intellectuelle Anschauung“, einen *„intellectus archetypus“* zu denken (IV, S. 300 f.). Hiernach ist es selbstverständlich, dass auch von den Dingen an sich als Objecten eines solchen Verstandes nur soviel behauptet wird, dass für sie „Platz übrig bleibe“ (S. 214; 234), und dgl.

Um Missverständnissen vorzubeugen, bemerke ich noch, dass Kant da, wo er dem ganzen Zusammenhange nach das Ding an sich als Object einer intellectuellen Anschauung oder eines intuitiven Verstandes im Auge hat, zuweilen von ihm als dem Gegenstande des „reinen Verstandes“ oder kurz des „Verstandes“ spricht (z. B. S. 213; 207 A). Mit diesem „reinen Verstande“ meint er hier nicht die von aller Sinnlichkeit befreiten Kategorien als solche, so wie sie nach Ausleerung von allem anschaulichen Inhalte nackt und bloſs dastehen. Erklärt er doch das Ding an sich in dem Sinne eines „intelligiblen Gegenstandes, der durch reine Kategorien ohne alles Schema der Sinnlichkeit gedacht wird“, für geradezu unmöglich (S. 233). Jener „reine Verstand“ entsteht vielmehr nach seiner Vorstellung offenbar dadurch, dass sich der von aller Sinnlichkeit gereinigte Verstand nach der Richtung der Spontaneität hin irgendwie potenzirt, derart potenzirt, dass er sich aus eigener Spontaneität einen Inhalt zu geben im Stande ist. Was dabei herauskommt, lässt sich, da es den specifischen Charakter unseres Verstandes in gesteigertster Form an sich trägt, mit Recht als „reiner Verstand“ bezeichnen. Zugleich aber ist ein reiner Verstand in diesem Sinne nichts Anderes als die intellectuelle Anschauung. Denn diese besteht ja eben darin, dass die Anschauung reine Selbstthätigkeit, „ursprünglich“, „völlig spontan“ ist (S. 717 B; 720 B; IV, S. 297).

Kant erklärt das Ding an sich als Gegenstand des reinen oder intuitiven Verstandes zwar für nur problematisch. Doch aber spricht sich hierin eine entschiedene Vorliebe für die Annahme des Dinges an sich in diesem Sinne aus. Wäre er nicht weit eher

geneigt, ein solches Ding an sich für wirklich zu halten, als es zu verwerfen, so würde er nicht so oft darauf hinweisen, dass man es doch wenigstens für möglich halten müsse. Streng genommen übrigens dürfte er, wenn er seinem Standpunkte des absoluten Nichtwissens vom Dinge an sich treu bleiben wollte, innerhalb des theoretischen Philosophirens nicht einmal seine Hinneigung zur Annahme jenes der intellectuellen Anschauung erkennbaren Dinges an sich zu erkennen geben. Er müsste vielmehr aussprechen, dass die Existenz desselben gerade so wahrscheinlich wie unwahrscheinlich sei, dass sie genau in demselben Sinne problematisch sei wie seine Nichtexistenz. — Angesichts der auch heute überall herrschenden Verwirrung über die Leistungsfähigkeit jenes das Wissen auf die Vorstellungen einschränkenden Principes ist es gut, jede Gelegenheit zum Hinweise auf die gänzliche Ohnmacht desselben zu ergreifen.

Wer dem Zuge von Kant's Bestimmungen über das Ding an sich bis hierher gefolgt ist, wird es von vornherein erwarten, dass er zu positiveren rationalistischen Bestimmungen des Dinges an sich fortschreiten werde. Und in der That wird es unsere nächste Aufgabe sein, gewisse Kantische Sätze zu erörtern, welche, wenn sie auch die Existenz eines intuitiven Verstandes nicht positiv behaupten, dennoch annehmen, dass das Ding an sich in seiner Beschaffenheit dem spontanen Functioniren der Kategorien, als der dem gleichfalls spontanen intuitiven Verstande verwandtesten Seite unseres Bewusstseins, entspreche, also selbst in der Weise des spontanen Verstandes constituirt sei.

Charakteristisch ist schon, dass Kant das „Ding an sich", und zwar da, wo ihm seine Existenz unzweifelhaft feststeht, ohne irgend einen Unterschied zu machen, öfters als intelligibel oder als Verstandeswesen (Noumenon) bezeichnet. „Ich nenne dasjenige an einem Gegenstande der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist, intelligibel" (S. 422). Es heifst sogar in einem und demselben Satze, dass unsere Verstandesbegriffe über die sinnliche Anschauung auf Verstandeswesen nicht hinausreichen, und dass den Sinnenwesen unzweifelhaft Verstandeswesen correspondiren (S. 784 B). Nur darum ist er gegen diesen offenbaren Widerspruch blind, weil die Uebertragung der reinen Verstandesbegriffe auf das Ding an sich zu den eingewurzelten unbewussten Triebfedern seines Den-

kens gehört. Auf diese Weise wird es für ihn selbst da, wo sich in seinem Bewusstsein die dieser Triebfeder feindliche Seite geltend macht, nicht im Mindesten fraglich, dass das Ding an sich eine dem spontanen Verstande innerlich verwandte Beschaffenheit habe. So gebraucht er auch den Ausdruck: „Dinge, wie sie an sich selbst sind“ als ganz gleichbedeutend mit den beiden anderen: „Dinge, wie sie der pure Verstand erkennen würde“, und: „Gegenstände des blofsen Verstandes“ (III, S. 42).

Man sieht sonach, dass das Noumenon, welches mit dem unbezweifelbar existirenden Dinge an sich zusammenfällt, kaum noch zu unterscheiden ist von dem problematischen Noumenon in positiver Bedeutung. Dieses soll sich zwar dadurch charakterisiren, dass es das Object einer nichtsinnlichen Anschauung ist, während wir von jenem nur sagen durften, es sei nicht Object unserer sinnlichen Anschauung. Allein diese rein negative Charakteristik nimmt für Kant unbemerkt einen positiven Sinn an. Was nicht Object der sinnlichen Anschauung ist, stellt sich ihm wie selbstverständlich dar als Object des von sinnlicher Anschauung gereinigten, „puren“, „blofsen“ Verstandes. Diesen aber haben wir uns, wie schon aus einer obigen Bemerkung folgt (S. 110), nach der Seite der productiven Spontaneität hin gesteigert, also in der Weise des intuitiven Verstandes zu denken. Denn Kant weist es consequent und ausdrücklichst zurück, dass die nach Abzug der Sinnlichkeit übrig bleibenden Kategorien als solche Wesen und Existenz des Dinges an sich constituiren können. — So wird es übrigens auch begreiflich, dass er die Noumena in beiden Bedeutungen an einer Stelle verwechselt. Seite 233 bezeichnet er die „Gegenstände einer nichtsinnlichen Anschauung“ als „Noumena in blofs negativer Bedeutung“! Die grundlegende Definition auf Seite 783 B sagt das gerade Gegentheil.

Zeigt sich in den angeführten Symptomen bereits, wie sehr Kant's Denken, seinem absolut skeptischen Fundamentalprincipe zum Trotz, dahin drängt, das Ding an sich den Bestimmungen des reinen, spontanen Denkens in ausdrücklicherer Weise als früher zu unterwerfen, so tritt dies doch noch weit deutlicher in gewissen Sätzen der ersten Auflage der Vernunftkritik hervor. Das Wegbleiben dieser Stellen in der zweiten Auflage gehört zu den interessantesten Abweichungen derselben.

Hier heifst es in dem schon oft herangezogenen Abschnitte über die Phaenomena und Noumena, man könnte sehr leicht auf den Gedanken kommen, die Kategorien auf das Ding an sich anzuwenden. Dies sei indessen nicht gestattet. Der Verstand beziehe zwar die Erscheinungen, da sie nichts als Vorstellungen seien, auf ein „transscendentales Object"; allein dies bedeute nur „ein Etwas $= x$, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt wissen können, sondern welches nur als ein Correlatum der Einheit der Apperception zur Einheit des Mannichfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen kann, vermittelst deren der Verstand dasselbe in den Begriff eines Gegenstandes vereinigt" (S. 207 A). — Hier ist also die Rede von einem „Correlatum" der transscendentalen Apperception, dieses tiefsten erforschbaren Grundes unseres Verstandes. Dieses Correlatum aber ist, wie der ganze Zusammenhang augenscheinlich darthut, nichts Anderes als das Ding an sich. Wird es doch z. B. gleich darauf als jenes Etwas bezeichnet, das der Erscheinung entspricht, an sich jedoch nicht Erscheinung ist (S. 208 A).

Wenn das Ding an sich gerade der transscendentalen Apperception als Correlat gegenüber gestellt wird, so scheint darin angedeutet zu liegen, dass es zu dieser in näherer Beziehung stehe als zu anderen Seiten und Momenten der Erscheinungswelt. Und diese Vermuthung wird bestätigt, wenn wir uns den Zusammenhang der citirten Stelle genauer ansehen. Hier heifst es, jenes Correlatum „diene zur Einheit des Mannichfaltigen in der sinnlichen Anschauung"; es sei nichts Anderes als die „Vorstellung der Erscheinungen unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt, der durch das Mannichfaltige derselben bestimmbar ist" (S. 207 f. A). Dem Dinge an sich wird in diesen Worten eine ganz ähnliche Stellung zur Erscheinung gegeben, wie sie die transscendentale Apperception besitzt. Wie diese das Mannichfaltige der Anschauung von der Erscheinungsseite her zu Objecten bindet und ordnet, so scheint dieses Mannichfaltige auch von der Seite des Dinges an sich aus durch eine ähnliche einigende Function zusammengehalten zu werden. Die Apperception macht die Erscheinungen durch ihre Synthesis zu „Gegenständen"; ebenso scheint auch das Ding an sich gegenüber den Erscheinungen die Rolle des Begriffes eines „Gegenstandes überhaupt" zu spielen.

Vielleicht hat sich Kant die Sache so vorgestellt, dass die tran scendentale Apperception das Mannichfaltige der Anschauung n unter der Voraussetzung in Einheit zu bringen im Stande sei, da dasselbe schon in gewissen einheitlichen Punkten der Sphaere d Dinges an sich wurzle.

Genau in demselben Lichte erscheint das Ding an sich einem anderen Abschnitte der ersten Auflage, in der Deducti der reinen Verstandesbegriffe. Kant fragt hier, was man de unter dem „der Erkenntniss correspondirenden, mithin auch d von unterschiedenen Gegenstande“ verstehe. Und er antwort dass dieser Gegenstand „als Etwas überhaupt $= x$“ müsse gedac werden, „weil wir aufser unserer Erkenntniss doch nich haben, welches wir dieser Erkenntniss als correspondirend gege über setzen könnten“ (S. 97 A). Es ist hiernach sonnenklar, da er mit dem „der Erkenntniss correspondirenden Gegenstande“, m diesem Etwas $= x$ (er nennt es gleich nachher auch den tran scendentalen Gegenstand) das Ding an sich meint. Man hat al streng daran festzuhalten, dass alles, was er von diesem x hi aussagt, Bestimmungen des Dinges an sich sind. Ich hebe di ausdrücklich hervor, weil Viele den transscendentalen Gegensta an diesen Stellen im Sinne einer gegenüber dem Dinge an sic consequent enthaltsamen Doctrin als transscendentales Subjec als in den Kategorien enthaltenen Begriff von eine Gegenstande überhaupt deuten. Dieser Deutung begegnen w z. B. bei Cohen,[1] der in seiner überscharfsinnigen Weise übe haupt alles, was die Kantische Philosophie noch an festen, de Denken wenigstens in gewissem Grade Beruhigung und Halt g währenden Polen und Achsen besitzt, systematisch lockert und die Beweglichkeit und Flüchtigkeit des Vorstellungslebens auflö gleich als ob hierbei das Denken wie bei einem Letzten steh bleiben könnte.

Kant definirt den der Erkenntniss correspondirenden Gege stand $= x$ als „dasjenige, was dawider ist, dass unsere Erken nisse nicht aufs Gerathewohl oder beliebig, sondern *a priori* a gewisse Weise bestimmt seien“ (S. 97 A). Wenn ich diesen spra widrig zusammengezogenen Satz correct ausdrücke, so stellt si

[1] Cohen, Kants Theorie der Erfahrung. Berlin 1871. S. 178 f.

hiernach das Ding an sich dar als dasjenige, was dawider ist, dass unsere Erkenntnisse nicht aufs Gerathewohl bestimmt seien, und dafür ist (d. h. es möglich macht, die Bedingung davon ist), dass unsere Erkenntnisse *a priori* auf gewisse Weise bestimmt seien. Das Ding an sich erscheint also auch hier als „Correlat der Einheit der Apperception“ in dem vorhin bestimmten Sinne. Es hält die Erscheinungen von der jenseitigen Tiefe aus zusammen, und macht es erst möglich, dass die transscendentale Apperception sie von der Erscheinungsseite her einigt und ordnet. Was die Einheit der Apperception hüben, das ist jenes x drüben. Eben darum lässt sich mit B. Erdmann, welcher der hier entwickelten Deutung dieser Stellen der „Deduction“ sehr nahe kommt, sagen, dass für den Zusammenhang unserer Erkenntniss die Functionen des Dinges an sich mit der Function der transscendentalen Apperception zusammenfallen.[1] Jetzt verstehen wir es, dass erst der Begriff von dem transscendentalen, „nichtempirischen“ (S. 101 A), „von unseren Vorstellungen unterschiedenen“ (S. 98 A) Gegenstande $= x$ unseren empirischen Begriffen Beziehung auf einen Gegenstand verschaffen könne, und dass andererseits der Begriff von diesem jenseits alles Vorstellens liegenden x nichts Anderes betreffe als die nothwendige, ursprüngliche Einheit des Bewusstseins (S. 101 A). Das Ding an sich scheint hier fast durch eine Verdoppelung der transscendentalen Apperception zu entstehen. Ebenso lässt sich aber auch sagen, dass hier die Apperception das Ursprüngliche ihrer einigenden, ordnenden Thätigkeit zu verlieren und nichts Anderes als ein subjectives Spiegelbild der realen Einheit des Dinges an sich zu werden drohe. Beides schwankt bei Kant in einander hinüber. — Uebrigens entschlüpfen unserem Philosophen auch sonst Aeufserungen, worin er dem Dinge an sich mehr oder weniger ausdrücklich Zusammenhang, Gesetzmäfsigkeit, also Einheitsbeziehungen zuschreibt (S. 391; 423 f.; 428).

Es ist sonach begreiflich, dass die citirten Stellen sowohl von jenen, die das Ding an sich aus Kant eliminiren möchten, wie z. B. von Cohen, als auch von den realistischen Auslegern, die das Ding an sich auf Kosten des Apriori in den Vordergrund

[1] Erdmann, Kant's Kriticismus. S. 28 f.

drängen, ausgebeutet werden. Zu den letzteren gehört unter Anderen Riehl. Dieser stellt es als Kant's ausdrückliche Lehre hin, dass der „wirkliche, vom Bewusstsein unabhängige Gegenstand“ Grund der Bewusstseinsvereinigung sei. An sich betrachtet sei die Vereinigungsfunction des Bewusstseins unbestimmt, nur formal möglich. Auch abgesehen von dieser Bewusstseinsfunction gebe es eine „bestimmte Verbindung der Erscheinungen.“ Das Dasein des vom Bewusstsein unabhängigen Gegenstandes äuſsere sich eben in einer ganz bestimmten Coexistenz oder Succession derselben; und so sei es der Gegenstand (das Ding an sich), wodurch die Regel der Verbindung und Reproduction der Phaenomene bewirkt werde.[1]

Ich gebe zu, dass Kant's Lehre von dem Dinge an sich als dem Correlate der transsccendentalen Apperception consequent dahin führe, dem Dinge an sich die ursprünglich einigende Function beizulegen und die Apperception, wie das Apriori überhaupt, in eine secundäre Stellung zu rücken. Allein Riehl vergisst, dass jene Lehre nur spurweise bei Kant auftaucht, und dass selbst da, wo sie auftaucht, dem Dinge an sich jene einigende Kraft keineswegs in entschiedenen, klaren Worten zugeschrieben wird. Im Gegentheile heiſst es hier, dass der Gegenstand als „etwas von unseren Vorstellungen Unterschiedenes“ für uns Nichts sei, und dass daher die Einheit, welche nöthig sei, wenn überhaupt ein Gegenstand entstehen solle[2], nichts Anderes sein könne, als die formale Einheit des Bewusstseins (S. 98 A). Und so erscheint in der ganzen Deduction (mit Ausnahme jener vorhin hervorgehobenen Sätze) die ursprüngliche Einheit des Bewusstseins als dasjenige, was von sich aus den „Zusammenhang der Vorstellungen nach Gesetzen“ bewirkt. Ohne diese transsccendentale Einheit würde ein „Gewühl von Erscheinungen“, ein „blindes Spiel der Vorstellungen“ unsere Seele anfüllen (S. 102 f. A). „Die Ordnung und Regelmäſsigkeit an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein“ (S. 112 A). Ohne Verstand gäbe es nirgends Natur, d. i. Einheit des Mannichfaltigen der Erschei-

---

[1] Riehl, Der philosophische Kriticismus. Bd. I, S. 382 ff.; 401.

[2] Bei Kant lautet dieser Relativsatz so: „die Einheit, welche der Gegenstand nothwendig macht.“ Riehl missversteht diesen Relativsatz (a. a. O. S. 383).

nungen (S. 113 A). An diesen und hundert anderen Stellen ist unzweideutig das Gegentheil von jener Lehre, dass das Ding an sich die Erscheinungen einige und ordne, ausgesprochen. — Man kann sich bei der Analyse von Kant's Philosophie nicht genug vor dem Streben hüten, sie einfach und zusammenstimmend zu machen, die vielen „Umkippungen" in seinem Denken zu consequenten Gedankenläufen gerade zu drehen. Dieses Streben ist auch ein Grundmangel des Riehl'schen Buches. Die ganze Stellung Kant's zum Dinge an sich wird hier als viel zu einfach und klar gedacht. Das Ding an sich wäre hiernach bei Kant eine „Grenze des Denkens, nicht in Bezug auf die Vorstellung seiner Existenz, sondern in Bezug auf die Vorstellung seiner Beschaffenheit."[1] Unsere bisherige Darstellung hat reichlich gezeigt, dass sowohl der verneinende, als der bejahende Theil dieser Ansicht zwar viele Stellen Kant's für sich, viele jedoch auch gegen sich hat.

Wenn wir das Schauspiel des Kantischen Denkens betrachten, so sehen wir, wie es überall, und zwar weit mehr, als er selbst es weiſs, darnach dürstet, seine unvermeidlichen Begriffe dem Dinge an sich aufzuzwingen und die Fesseln des absoluten Skepticismus zu sprengen. Dies zeigen uns auch wieder die letzten Erörterungen. Kant's eindringender Blick findet den tiefsten Punkt unseres Denkens in der einigenden Function unseres Selbstbewusstseins; Einheit ist jener Begriff, den wir, was wir auch immer denken mögen, stets mitdenken müssen. Unter diesen denknothwendigen Begriff bringt er nun auch das Ding an sich; er schreibt diesem in Bezug auf die Erscheinungen eine einigende, bindende Function zu. — Während er indessen bei den früheren Bestimmungen des Dinges an sich (als einer Realität, eines Grundes und dgl.) es nirgends deutlich hervortreten lieſs, dass es sich dabei um Kategorien unseres Verstandes handle, bringt er dasselbe in der letzten Bestimmung, die es zu einem Correlate der Einheit der Apperception macht, mit dem in Kategorien denkenden Verstande unverhüllter in Beziehung. Ebendeswegen tritt freilich auch diese Bestimmung viel schwankender auf als jene früheren. Es wäre sonst die Verletzung des Verbotes, die Kategorien auf das Ding an sich anzuwenden, allzusehr in die Augen gesprungen.

---

[1] A. a. O. S. 314.

Doch auch so, bei jener schwankenden Form, kam es ihm allmählich zum Bewusstsein, dass das Ding an sich als „Correlat der transscendentalen Apperception“ sich mit den bestimmten Erklärungen, dass es durch keine Kategorien zu denken sei, nicht vertrage. Er liefs daher diese zugespitzte Fassung des Dinges an sich in der zweiten Auflage weg und begnügte sich mit den oben (S. 110 ff.) erörterten Bezeichnungen, denen gemäfs die intelligible Natur desselben eine stärkere, wenn auch ganz unbestimmt gelassene Hinneigung und Erhöhung nach der Seite des intuitiven (also nicht geradezu in den reinen Kategorien aufgehenden) Verstandes erhält. — Uebrigens mag auch, wie B. Erdmann meint[1], bei jener Fortlassung die Furcht vor idealistischer Verflüchtigung des Dinges an sich mitgewirkt haben.

5. Das Verhältniss des Ich zum Dinge an sich.

Wir sprachen bisher vom Dinge an sich im Allgemeinen. Kant widmet indessen einer ganz besonderen Art desselben eigene Erörterungen: dem Dinge an sich nämlich, das dem inneren Sinne und der transscendentalen Apperception, also dem sich in der Zeit anschauenden empirischen Ich und der reinen Function „Ich denke“, zu Grunde liegt. Bei Betrachtung dieser Erörterungen werden wir weitere Aufschlüsse darüber erhalten, wie er sich das Verhältniss des Dinges an sich zum reinen Verstande vorstellt.

Wenn Kant seinem skeptischen Fundamentalgrundsatze treu bliebe, so müsste er geradezu erklären, dass er, wie über das Ding an sich im Allgemeinen, so auch im Besonderen darüber, ob den Functionen des inneren Sinnes und des reinen Denkens ein Ding an sich zu Grunde liege, und welche Beschaffenheit es etwa besitze, absolut nichts zu sagen wisse; dass es also vollständig unbekannt bleiben müsse, ob unserem Ich ein Geist an sich oder eine Materie an sich zu Grunde liege, ob es sich zu diesem seinem metaphysischen Grunde als wohlfundirte Erscheinung oder als nichtiger Schein verhalte, oder ob es gar vielleicht weiter nichts als ein im metaphysischen Nichts schwebender, sich selbst träumender Traum sei. Ist er nun auch, wie sich nach allem Vorangegangenen

---

[1] Erdmann, Kant's Kriticismus. S. 194; 236; 239.

erwarten lässt, weit entfernt davon, so consequent zu sprechen, setzt er auch überall als ganz unbezweifelbar voraus, dass das Ich mehr als Schein und Traum sei, so hebt er doch oftmals hervor, dass das dem Ich als einer Erscheinung zu Grunde liegende Ding an sich völlig unbekannt sei.

Der innere Sinn, so sagt er, stellt uns selbst, nur wie wir uns erscheinen, nicht wie wir an uns selbst sind, dem Bewusstsein dar (S. 717 f. B; 747 B). Das Ding an sich ist sowohl in Ansehung der inneren, als äuſseren Anschauung gleich unbekannt (S. 298 A; 303 A; 389). Doch vielleicht lässt uns die transscendentale Apperception, das spontane „Ich denke", uns so, wie wir an uns selbst sind, erkennen? Allein auch dies ist unmöglich. Denn die transscendentale Apperception ist mit dem inneren Sinne „als dasselbe Subject einerlei" (S. 749 B), und so wird doch wohl für beide Functionen das Ding an sich dasselbe, für beide also in gleicher Weise unbekannt sein. Und in der That: die ganze Kritik der rationalen Psychologie beweist, dass das der reinen Function des Ich zu Grunde liegende Ding an sich schlechterdings unerkennbar sei (S. 281 f. A; 788 B). Auch die Prolegomena heben hervor, dass die „Vorstellung der Apperception" nur die „Beziehung der inneren Erscheinungen auf das unbekannte Subject derselben" bezeichne (III, S. 103).

So consequent Kant darin ist, dass der innere Sinn, das sich in dem zeitlichen Verlaufe seiner Vorstellungen anschauende Ich, lediglich Erscheinung sei, so sehr ist er bestrebt, die transscendentale Apperception dem Dinge an sich anzunähern. Zwar so weit wird er nicht gehen dürfen, geradezu auszusprechen, dass sie ein Ding an sich sei. Dies wäre ein allzu greller Widerspruch gegen die skeptische Seite seiner Philosophie, und auſserdem ist er geneigt, den intuitiven Verstand, der etwas Anderes ist als das formal-logische „Ich denke", zum Dinge an sich zu machen. So geräth er denn auf den Ausweg, dem „Ich denke" weder den Werth eines Dinges an sich, noch den einer Erscheinung zuzuschreiben, sondern es in eine gewisse Mitte zwischen beide zu setzen. Besonders deutlich tritt diese Wendung in der zweiten Auflage der Vernunftkritik hervor. In der transscendentalen Apperception bin ich mir meiner „nicht bewusst, wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur dass ich bin." „Mein

eigenes Dasein ist nicht Erscheinung"; ... „ich existire als I
telligenz" (S. 750 f. B). „Das Ich denke hält den Satz: Ich ex
stire in sich", ist mit ihm „identisch." Dass aber hier kei
blofse Erscheinungsexistenz gemeint ist, geht aus dem unmittelb
Folgenden hervor. Das Ich denke, heifst es hier, bedeutet wed
eine Erscheinung, noch eine Sache an sich selbst, sondern „E
was, was in der That existirt" (798 f. B). Auf dasselbe läu
es hinaus, wenn schon in der ersten Auflage von dem „Wese
welches in uns denkt", die Rede ist (S. 319 A), oder es an ein
anderen, beiden Auflagen gemeinsamen Stelle heifst: der Mensc
erkenne sich nicht nur durch Sinne, sondern auch „durch blofs
Apperception", und zwar in letzterer Beziehung nicht als Phaeno
men, sondern als einen „blofs intelligiblen Gegenstand" (S. 429
Ich bin das „Subject der Gedanken", der „Grund des Denkens"
womit indessen nicht die Kategorien der Substanz und der U
sache gemeint sein sollen, denn diese beziehen sich lediglich a
sinnliche Anschauung. „Im Bewusstsein meiner selbst beim blofse
Denken bin ich das Wesen selbst" (S. 802 f. B). In später
Zeit sagt Kant noch viel bestimmter: das logische, spontane I
zeige das Subject an, wie es an sich ist; jeder weiteren Erkenn
niss freilich sei es entzogen (I, S. 502). Auch der auffallende Au
druck der Prolegomena gehört hierher, dass das logische Ich „nich
mehr als Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begrif
sei (III, S. 103). B. Erdmann sagt mit Recht, dass Kant hi
durch den Ausdruck „Gefühl" offenbar dasselbe bezeichnen woll
was in der Vernunftkritik gesagt sei, wenn dem logischen Ich di
Existenz zugeschrieben werde.[1]

Es liegt auf der Hand, dass diese Ausflucht Kant's eine wider
spruchsvolle Halbheit ist. Er stellt die Sache so dar, als ob e
sich hier nicht um die Erkenntniss des Was des Dinges an sic
sondern seines blofsen Dass handelte, und als ob die Erkenntnis
seiner blofsen Existenz keine Erkenntniss seines Wesens wär
Allein es ist klar, dass, wenn die Existenz meines Ich mehr sei
soll als blofse Erscheinung, darin eben die Erkenntniss ausgespro
chen liegt, dass das Ich, die Intelligenz irgendwie zum Dinge a
sich gehöre, also dieses ein bestimmtes Was habe. Das logisc

[1] Immanuel Kant's Prolegomena, herausgegeben und historisch erklä
von B. Erdmann. S. CIII.

Ich erscheint hier ungefähr wie eine unmittelbare Function des Dinges an sich. — Es ist ganz überflüssig, auch noch darauf hinzuweisen, wie jene Lehre von dem Verhältnisse des logischen Ich zum Dinge an sich in vollem Widerspruche stehe mit seinem absolut skeptischen Fundamentalsatze, wonach „das ganze Selbstbewusstsein", da man doch nur in sich selbst empfinden könne, nichts als lediglich unsere eigenen Bestimmungen liefere" (S. 302 A). Wie soll es hiernach möglich sein, zu behaupten, dass das Ich als mehr denn als blofse Erscheinung existire? Mit den genannten Bestimmungen ist, wie Hölder[1] richtig bemerkt, „die blofse Subjectivität der Denkformen durchbrochen", die Uebereinstimmung der Denkformen mit den Verhältnissen des realen Seins anerkannt. Der innerste Punkt unseres Denkens, die Einheit der transscendentalen Apperception, gehört, so maskirt Kant es ausdrücken mag, unmittelbar zum an sich seienden Wesen der Erscheinungen. Nicht nur von moralischen Gesichtspunkten aus, sondern auch rein theoretisch empfand er es als eine Absurdität, dass das Bewusstsein nicht mehr als Schein und Traum sein solle. Und wenn er sich nun fragte, in welchem Punkte unseres erscheinenden Bewusstseins das Ding an sich unmittelbar ins Dasein trete, so musste er bekennen, dass dies der tiefste Punkt des logischen Denkens, die Einheitsfunction desselben sei. So wendet er also den Begriff der einigenden Function nicht nur, wie wir gesehen haben (S. 112 ff.), auf das „transscendentale Object" an, dies den äufseren Gegenständen correspondirende Ding an sich, sondern auch auf das „transscendentale Subject", d. i. das unserem Ich zu Grunde liegende Ding an sich.

Wir finden hier sonach Kant auf dem Wege zu jener Ansicht hin, welche Kern und Wurzel der Welt in das vernünftige, reine Ich setzt, also das Kantische jenseitige Ding an sich gleichsam von dem reinen Ich verzehrt werden lässt. Fichte's Wissenschaftslehre gründet die Philosophie auf das reine, absolut spontane Ich, das sich unmittelbar durch intellectuelle Anschauung erfasst. Sie erhebt nun keineswegs den Anspruch, diesen Begriff entdeckt zu haben; vielmehr finde sich derselbe in voller Bestimmt-

---

[1] Alfred Hölder, Darstellung der Kantischen Erkenntnisstheorie, Tübingen 1874. S. 93. — Hölder sagt manches Richtige über das Schwanken Kant's in Bezug auf das Ding an sich.

heit bereits bei Kant, besonders wo er von der reinen Apperception, von dem alle Vorstellungen begleitenden „Ich denke“ spreche. In dieser Gleichsetzung geht indessen Fichte offenbar zu weit; denn die absolute, nichts Gegebenes voraussetzende, sondern die Objecte geradezu producirende „Thathandlung“, durch die sich sein reines Ich charakterisirt, geht der reinen Apperception Kant's vollständig ab. Doch mag dies immerhin der Fall sein und beide „reinen Ich“ vielmehr nur in dem allgemeinsten Gattungscharakter übereinstimmen. Für unseren Zweck genügt es vollständig, dass da wie dort das reine, einheitliche, spontane Selbstbewusstsein, mögen auch seine näheren Bestimmungen in beiden Fällen sehr verschieden sein, die Grundlage der Philosophie bildet. Denn wir wollen darauf hinaus, dass einerseits Beide, Kant wie Fichte, das reine, absolut einigende, spontane Selbstbewusstsein zu einem grundlegenden, welttragenden Begriffe erheben, dass jedoch andererseits, während sich bei Kant nur Ansätze finden, diesem reinen Selbstbewusstsein Charakter und Werth eines Dinges an sich zu geben, Fichte nirgends einen Zweifel darüber lässt, dass die Acte des reinen Ich ursprünglich, objectiv, unbedingt, absolut seien. Das Handeln des reinen Ich ist ihm in einer so selbstverständlichen Weise etwas Ursprüngliches, Objectives, dass er die Frage nach einem vom Ich verschiedenen Dinge an sich als etwas Unverständliches abweist. Man kann daher mit Recht sagen, dass Kant sich diesem Standpunkte insofern annähere, als bei ihm mannichfache Wendungen die transscendentale Apperception nach der Richtung des Dinges an sich drängen.[1]

In den Sätzen Kant's rücken oft die unvereinbarsten Gegensätze in denselben einen Punkt hinein. So auch hier. Die Stellung, welche er der Selbsterfassung des Ich zum Dinge an sich giebt, führt einerseits, wie wir eben sahen, consequent dazu hin, das reine Ich zu dem Range eines Dinges an sich zu erheben. Andererseits jedoch sind eben diese Sätze über die Selbsterfassung und Selbstanschauung des Ich ganz besonders geeignet, zu zeigen, dass seine Philosophie zu den bodenlosen Consequenzen eines uneingeschränkten Skepticismus hintreibe. Bleibt durch unsere Vor-

---

[1] Vgl. hierzu besonders Fichte's zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (Sämmtliche Werke. Berlin 1845. Bd. I, S. 453 ff.).

stellungen nicht nur das Wesen der äußeren Gegenstände, sondern sogar auch das, was ich selbst bin, absolut unbestimmt, so ist es nicht einmal möglich, soviel zu erweisen, dass die Welt ein Schein und Traum sei, der von einem Wesen an sich projicirt, geträumt werde. Selbst das Vorhandensein eines solchen Träumers bleibt problematisch, und es eröffnet sich die grauenhafte Möglichkeit eines Scheines, der nichts Anderes ist als das maskirte absolute Nichts, dessen Existenz also selbst wiederum nur Schein ist.

Die Zersetzung der Kantischen Philosophie nach dieser Seite hin findet sich besonders bei E. v. Hartmann ausgeführt. Er lässt seine Kritik derselben sich in drei Stufen vollziehen. Auf der ersten Stufe sinkt die äußere Erscheinung zum bloßen Scheine herab, das transscendentale Object erweist sich als unhaltbar. Auf der zweiten Stufe verflüchtigt sich auch die innere Erscheinung zum bloßen Scheine, das transscendentale Subject, dieser bis jetzt festgebliebene Mittelpunkt der Erscheinungswelt, erweist sich als unhaltbar, die Erscheinungswelt ist ein sozusagen sich selbst träumender Traum. Doch bleibt auf dieser Stufe der Kritik wenigstens noch die reale Function des Scheinens und Träumens unangetastet bestehen. Diesen letzten Rest von Realität vernichtet nun die dritte Stufe: denn auch die Function des Träumens oder Vorstellens ist wegen ihrer Form der Zeitlichkeit selbst nur als Schein zu betrachten. Nun ist das Träumen kein wirklicher Act des Träumens mehr, sondern ein Träumen, dass ein Traum sich fortspinne. „Der Schein scheint nicht mehr in Wahrheit, er scheint bloß noch zu scheinen.“ So führt Kant in letzter Consequenz zum „absoluten Illusionismus.“ [1] — Hierzu ist nur das Eine zu bemerken, dass streng genommen nicht gesagt werden dürfe, der absolute Illusionismus sei die nothwendige Consequenz der Kantischen Principien. Correcter Weise dürfte Hartmann nur sagen, dass es von ihrem Standpunkte aus unmöglich sei, den Illusionismus zu widerlegen oder auch nur unwahrscheinlich zu machen. Der absolute Illusionismus ist selbst ein metaphysisches Wissen, wogegen jene Kantischen Sätze zum absoluten Skepticismus führen.

Uebrigens ist die Einsicht in diese alles Wissen vernichtenden Consequenzen der Kantischen Philosophie nicht erst Hartmann auf-

[1] Hartmann, Kritische Grundlegung des transscendentalen Realismus. 2. Aufl. Berlin 1875. S. 40 ff.

gegangen. Schon Fr. H. Jacobi z. B. sagt, indem er die Consequenzen des transscendentalen Idealismus zieht, dass man von einer Sinnlichkeit und einem Verstande, wie sie Kant aufstelle, weiter nichts habe, als dass man wie eine Auster damit lebe. „Ich bin Alles, und aufser mir ist im eigentlichen Verstande Nichts.“ Ja selbst dies Ich sei am Ende doch nur ein leeres Blendwerk von Etwas, die Form einer Form, gerade so ein Gespenst, wie die anderen Erscheinungen. „Der Ruhm, aller Zweifelei auf diese Art ein Ende zu machen, ist wie der Ruhm des Todes in Beziehung auf das mit dem Leben verknüpfte Ungemach.“[1] Und ähnlich spricht Schulze im Aenesidemus an vielen Stellen. Wenn sich der Zusammenhang der Vorstellungen mit „Etwas aufser denselben“ nicht erweisen lasse, so lasse sich auch nicht ausmachen, „ob der ganze Inbegriff unserer Einsichten mehr als ein Blendwerk sei oder nicht“; es sei uns dann nicht gestattet, in den Vorstellungen Wahrheit und Irrthum von einander zu unterscheiden.[2] Hartmann führt diesen Gesichtspunkt nur geordneter und genauer durch.

6. Dreifacher Beweis der Unerkennbarkeit des Dinges an sich.

Bevor ich zu weiteren positiven Bestimmungen, die das Ding an sich bei Kant findet, übergehe, will ich auf die verschiedenen Arten, wie er die Unerkennbarkeit des Dinges an sich begründet, hinweisen.

Von dem absolut skeptischen Erkenntnissprincipe aus kann es nicht zweifelhaft sein, wie diese Unerkennbarkeit zu begründen sei. Sie ergiebt sich unmittelbar aus diesem Erkenntnissprincipe selbst. Wenn mir „das ganze Selbstbewusstsein nichts liefert als lediglich meine eigenen Bestimmungen“, so ist evident, dass das Ding an sich allen meinen Vorstellungen, mögen sie der Anschauung, dem Verstande oder der Vernunft angehören, eben weil es meine Vorstellungen sind, absolut unzugänglich ist. Kant braucht sich also auf keine weiteren Eigenthümlichkeiten der verschiedenen Erkenntnissvermögen einzulassen, das Ding an sich ist

[1] Jacobi, David Hume über den Glauben. S. 121 f.
[2] Aenesidemus. S. 224 ff.; 266 ff.

nen einfach schon darum völlig unnahbar, weil sie eben nichts nderes zu liefern im Stande sind als bloſse Vorstellungen.

In der That begründet er nun die Unerkennbarkeit der Dinge ı sich hie und da auf diesem directen Wege. Wir kennen nichts s „unsere Art, die Gegenstände wahrzunehmen"; darum bleibt uns „gänzlich unbekannt, was es für eine Bewandtniss mit den egenständen an sich haben möge" (S. 49). Und noch deutlicher eiſst es S. 162, dass die Beschaffenheit der Dinge an sich darum uſserhalb unserer Erkenntnisssphaere liege, weil „wir es doch nur it unseren Vorstellungen zu thun haben."

Indessen bedient er sich zu diesem Beweise viel häufiger eines mweges, und dieser ist nur zu verstehen, wenn man sich vor ugen hält, dass er unbewusst zugleich von dem rationalistischen rkenntnissprincipe beherrscht wird, und er infolge dessen das ing an sich in innere Beziehung und bevorzugte Nähe zum reinen erstande setzt. Indem ihm nämlich die Voraussetzung vorschwebt, ass das Ding an sich dem intuitiven, reinen Verstande wesens-rwandt sei, wird er, wo er von der Unerkennbarkeit des Dinges ı sich für unsere Verstandesbegriffe spricht, bestrebt sein müssen ervorzuheben, dass diese keineswegs einen selbständigen reinen, so intuitiven Verstand bilden (denn dann würde ihnen freilich as Ding an sich zugänglich sein), sondern dass sie nur unter er Voraussetzung unserer receptiven Sinnlichkeit Be-eutung und Giltigkeit haben. Dieser Umweg, die Hervor-ebung des Verhältnisses unseres Verstandes zur Sinnlichkeit, wäre r den Beweis der Unerkennbarkeit des Dinges an sich ganz berflüssig, wenn der Beweisende in dem Verwerfen des rationa-stischen Erkenntnissprincipes consequent bliebe. Mag sich unser erstand zur Sinnlichkeit so oder so verhalten: es genügt dann ı wissen, dass der Verstand zu unserer Vorstellungssphaere ge-öre, um seiner Unfähigkeit für das Erkennen des Dinges an sich cher zu werden. Anders da, wo trotz der Verwerfung dieses rkenntnissprincipes das Ding an sich dennoch als dem reinen erstande innerlich verwandt angesehen wird. In diesem Falle uss, wenn die Unerkennbarkeit des Dinges an sich unzweifelhaft erden soll, vor Allem hervorgehoben werden, dass das „Reine" n unserem Verstande keineswegs die Bedeutung eines selbstän-igen, für sich geltenden reinen Verstandes habe, sondern erst

in Beziehung zu unserer Sinnlichkeit, für die das Ding an sich absolut verschlossen ist, Giltigkeit erhalte.

Dieser Zusammenhang findet sich so häufig bei Kant ausgesprochen, dass es kaum nöthig ist, Belege beizubringen. So hebt er z. B. in dem Abschnitte über die Phaenomena und Noumena unermüdlich hervor, dass die Kategorien darum niemals auf das Ding an sich bezogen werden dürfen, weil sie nur durch unsere Sinnlichkeit ein Object erhalten, dagegen, von der sinnlichen Anschauung isolirt, nur noch logische Möglichkeiten, logische Formen des Denkens bedeuten und ein bloſses Spiel der Einbildungskraft oder des Verstandes seien (S. 198 ff.). Und ähnlich begründet er die Unerkennbarkeit des unserem Ich zu Grunde liegenden Dinges an sich. Der Satz, dass „das Bewusstsein meiner selbst noch keineswegs eine Erkenntniss meiner selbst ist", hat darin seinen Grund, dass, wie zum Erkennen überhaupt, so auch zum Erkennen meiner selbst eine Anschauung des Mannichfaltigen nöthig ist, diese Anschauung des Mannichfaltigen in mir aber nur in Zeitverhältnissen, also in sinnlicher Form verläuft (S. 751 B). Läge hier nicht überall die versteckte Voraussetzung zu Grunde, dass ein sinnlich nicht gebundener, in seiner Reinheit selbständiger Verstand die Dinge an sich erkennen könne, so würde dieser durch die Sinnlichkeit genommene Umweg allen Sinn verlieren. Kant würde sich dann damit begnügen, auf das ein für alle Mal ausgesprochene Eingeschlossensein der Vorstellungen innerhalb ihrer selbst hinzuweisen.

Noch eine dritte Weise der Begründung der Unerkennbarkeit des Dinges an sich findet sich bei Kant. Die erste Begründungsweise ergab sich direct aus dem absolut skeptischen Principe; die zweite stützte sich gleichfalls darauf, doch vermittelst eines Umweges, um die drohende Gegenwirkung des rationalistischen Principes unschädlich zu machen. Jetzt werden wir finden, dass eine dritte Begründungsweise die Annahme, dass es apriorische Erkenntniss geben müsse, zu ihrer Voraussetzung, und den Standpunkt des absoluten Skepticismus und des damit zusammenhängenden exclusiven Subjectivismus und metaphysischen Dualismus zu ihrem geheimen Hebel hat.

Sehr deutlich giebt Kant diesen Beweis zu Ende der „Deduction" in der ersten Auflage der Vernunftkritik (S. 115 f. A). Es giebt Er

kenntniss *a priori:* dies ist unerschütterliche Voraussetzung.[1] Nehmen wir nun an, unsere Erkenntniss habe es mit Dingen an sich selbst zu thun. In diesem Falle könnte mit dem, was wir aus uns selbst nehmen, also mit dem, was wir *a priori* besitzen, keine Erkenntniss zu Stande gebracht werden. Denn die Erkenntniss soll sich der Annahme nach auf die Dinge an sich beziehen; das jedoch, „was wir in Gedanken haben", ist noch lange kein Grund, dass das Ding an sich ebenso beschaffen sein müsse. — Man bemerkt sofort: es wird hier stillschweigend angenommen, dass zwischen Ding an sich und Erscheinung keine innere Gemeinsamkeit bestehe, dass ein Hinübergreifen des Denkens in das transscendente Gebiet unmöglich sei. Nur weil diese stillschweigende Voraussetzung gilt, kann für Kant folgen, dass alle Begriffe, die wir aus uns nehmen, keine apriorische Erkenntniss des Dinges an sich zu Stande bringen können. — Doch vielleicht lässt sich diese auf dem entgegengesetzten Wege erreichen, durch Aufnehmen dessen in uns, was das Ding an sich uns giebt. Allein auch dieser Weg führt nach Kant nicht zum Ziele. Denn selbst wenn man über die Schwierigkeit hinwegsehen wollte, wie uns das Ding an sich bekannt werden könne, so würde doch alle von daher genommene Erkenntniss bloſs empirisch sein, d. h. der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, somit der Apriorität entbehren. So ergiebt sich denn als Schluss des ganzen Gedankenganges die Einsicht, dass, wenn das Erkennen ein Erkennen der Dinge an sich sein soll, es kein apriorisches Erkennen geben könne, dass demnach, da es ein solches geben muss, das Erkennen sich niemals auf Dinge an sich beziehen könne. — Auch der zweite Theil des Beweises zeigt, dass jene genannnte stillschweigende Voraussetzung zu Grunde liegt. Nach Abweisung jenes ersten Falles zieht Kant nur noch eine einzige Möglichkeit, wie das Denken die Dinge an sich erkennen könne, in Betracht. Diese besteht darin, dass das Denken die Beschaffenheit derselben passiv in sich aufnimmt. Auch hier also herrscht die Voraussetzung, dass es zwischen Erscheinung und Ding an sich keine wurzelhafte, ursprüngliche Gemeinsamkeit der Grundformen, dass es keine transscendent bedeutungsvollen Denkformen gebe.

---

[1] Welche erkenntnisstheoretische Bedeutung diese Annahme hat, wird der vierte Abschnitt ausführlich erörtern.

Der erörterte Gedankengang findet sich noch an vielen anderen Stellen, in bald mehr, bald weniger ausgeführter Form, bald mit Rücksicht auf den Verstand, bald mit Rücksicht auf die Anschauung. Fassen wir noch zwei Stellen zusammen, wo das Ding an sich als der räumlichen Anschauung absolut unzugänglich erwiesen werden soll. Nachdem dargelegt worden, dass der Raum nichts als eine Form der Sinnlichkeit sei und daher alles, was im Raume angetroffen werden mag, den Vorschriften der Geometrie unterworfen sein müsse, fährt Kant folgendermaſsen fort: „Ganz anders würde es sein, wenn die Sinne die Objecte vorstellen müssten, wie sie an sich selbst sind. Denn da würde aus der Vorstellung vom Raume, die der Geometer *a priori* zum Grunde legt, noch gar nicht folgen, dass alles dieses sammt dem, was daraus gefolgert wird, sich gerade so in der Natur verhalten müsse.“ Unter jener Annahme wäre der Raum des Geometers eine „bloſse Erdichtung“, das apriorische Raumbild also für eine Erkenntniss des Objectes völlig untauglich. Allein wäre es nicht möglich, sich die Anschauung des Objectes durch die Dinge an sich passiv geben zu lassen? Nun ist es zwar schon unbegreiflich, wie „die Eigenschaften der Dinge an sich in meine Vorstellungskraft hinüberwandern sollen.“ Allein selbst „die Möglichkeit davon eingeräumt, so würde doch dergleichen Anschauung nicht *a priori* stattfinden“, sie wäre „alle Mal empirisch.“ So gäbe es also in dem Falle, dass unsere Anschauung die Dinge, so wie sie an sich selbst sind, vorstellte, weder durch das, was wir aus uns selbst hernehmen, noch durch das passive Erfahren des Dinges an sich, also für keinen Fall eine apriorische mathematische Erkenntniss. Eine solche aber muss es geben. Folglich liegt das Ding an sich ganz auſserhalb unserer räumlich-sinnlichen Erkenntnisssphaere (III, S. 43; 37). — Vgl. auſserdem II, S. 42; II, S. 104 f. A; III, S. 39; III, S. 50; III, S. 53 f.

7. Die Uebertragung der Ideen auf das Ding an sich vermittelst der Wendung „als ob“.

Unser Besitzstand an denknothwendigen Begriffen ist nach Kant in den Verstandesbegriffen oder Kategorien keineswegs erschöpft. Wie der Verstand die Kategorien, so muss die Vernunft

mit unwiderstehlicher Nothwendigkeit die Principien oder Ideen denken. Die verschiedenen Arten der Synthesis des Mannichfaltigen, welche sich in den Kategorien darstellen, kehren in der Sphaere der Ideen wieder. Der Unterschied liegt nur darin, dass hier jene Synthesis unter dem Gesichtspunkte der absoluten Einheit, der absoluten Vollständigkeit, des Unbedingten vollzogen wird. Wenn man die in den Kategorien enthaltene Synthesis ins Unbedingte potenzirt, bis zur absolut abschliefsenden Einheit treibt, erhält man die Ideen.

Bis jetzt habe ich völlig ununtersucht gelassen, welche Rolle in dem Streben Kant's, das Ding an sich zu bestimmen, die Ideen spielen, in welcher Weise und in welchem Maſse er dem sachlichen Zwange, die denknothwendigen Ideen in die reale Wirklichkeit hinauszusetzen, Folge leistet. Dies zu untersuchen, ist meine nächste Aufgabe. Es wird sich dabei zeigen, dass die Uebertragung der Ideen auf das Ding an sich keineswegs in derselben unerörterten, nur dunkel bewussten Weise, keineswegs in der Form selbstverständlicher Voraussetzungen und ohne allen deutlichen Hinweis auf diejenigen Begriffe, in denen die verschiedenen Bestimmungen des Dinges an sich ihren Ursprung haben, stattfindet, wie dies bei der Uebertragung der Kategorien auf das transscendente Gebiet fast überall der Fall war. Er beschäftigt sich in ausführlicher, klarbewusster Weise mit der Frage, ob und wie das Ding an sich unter die Bestimmungen der Ideen zu bringen sei. Freilich werden ebendeswegen auf der anderen Seite die von den Ideen herrührenden Bestimmungen des Dinges an sich nicht mit derselben Bestimmtheit und Unwiderruflichkeit auftreten können, wie die unter dem Zwange der Kategorien entstandenen (z. B. dass das Ding an sich existire, Grund der Erscheinungen sei u. s. w.). Jene gröſsere Deutlichkeit und Bewusstheit büſsen sie gleichsam damit, dass sie überall ein principiell herbeigeführtes Schwanken zeigen, ein Gelten, das, indem es ausgesprochen wird, zugleich einen halben Widerruf erfährt, eine Objectivität, die doch nach dem bloſsen Scheine einer Objectivität hinüberschwankt und in sich gebrochen ist. Denn verbände sich jene ausführliche Bewusstheit über Art und Weise, Maſs und Ursprung der Vernunftbestimmungen des Dinges an sich mit der ungebrochenen Geradheit und Unzweideutigkeit ihres Geltens, so würde damit der

principiellen Verwerfung des rationalistischen Erkenntnissprincipes, die doch nun einmal Kant's Denken beherrscht, allzu grell widersprochen werden.[1] Wenn daher Harms die Dialektik als den „letzten Versuch, eine Erkenntniss der Dinge an sich zu gewinnen," bezeichnet, so hätte er hinzufügen sollen, dass sie dieses Ziel doch nur in verhüllter Weise, gleichsam wider ihren Willen, verfolge. Denn im Vordergrunde von Kant's Bewusstsein steht vielmehr die Absicht, durch die Dialektik die Erkenntniss der Dinge an sich zu zerstören.[2]

Uebrigens zeigte sich uns auch schon in einer gewissen Verstandesbestimmung des Dinges an sich die stillschweigend mitgesetzte Uebertragung einer Idee. Wenn das Ding an sich als Grund der Erscheinungen bestimmt wird, so ist damit ohne Zweifel ein abschliefsender, nicht weiter bedingter Grund gemeint, also *implicite* die Idee des Unbedingten in transscendenter Weise angewendet (vgl. S. 98 f.). Nur tritt diese Seite des Unbedingten in jener Bestimmung nicht ausdrücklich in den Vordergrund.

Schon im dritten Kapitel des ersten Abschnittes (S. 25 f.) habe ich auseinandergesetzt, dass Kant einerseits zwar die Ideen für denknothwendig hält, ja es sogar als für uns unvermeidlich erklärt, ihnen objective Realität zu geben, dass er andererseits jedoch vor dieser Unvermeidlichkeit als vor einem verführenden, äffenden Scheine unablässig warnt. Die Ideen gelten ihm nicht als objective, constitutive, sondern als subjective, regulative Grundsätze der Vernunft; eben darum will er die Ideen lieber Maximen als Principien nennen (S. 517). In der verschiedensten Weise bringt er diesen subjectivistischen Charakter der Ideen zum Ausdrucke. Sie sind blofs heuristische, nicht ostensive Begriffe; sie besorgen nichts als das formale Interesse der Vernunft (S. 480; 520). Sie sollen systematischen Zusammenhang, vollständige Einhelligkeit, durchgängige Einheit in die Verstandeserkenntnisse bringen. Allein

[1] Schon in der Bestimmung des Dinges an sich als eines „Correlates der transscendentalen Apperception" fanden wir, freilich nicht so deutlich, dieses eigenthümliche Verhältniss von Ausdrücklichkeit und schwankendem Verhalten (vgl. S. 117).

[2] Friedrich Harms, Die Philosophie seit Kant. Berlin 1876. S. 192. — Auch ist es, wie unsere bisherigen Erörterungen gezeigt haben, nicht richtig, dass erst in der Dialektik ein positiver Begriff des Dinges an sich gewonnen werde.

diese systematische Einheit — so können wir kurz das Ziel der Vernunftideen bezeichnen — ist eine nur problematische, projectirte Einheit; der Vernunftgebrauch ist hypothetisch (S. 503 ff.). — An dieser Stelle ist für uns allein dies wichtig, zu sehen, dass durch alle diese Sätze, welche den nur regulativen Gebrauch der Ideen zum Ausdrucke bringen, ihre Anwendbarkeit auf die Dinge an sich, ihre Giltigkeit für das transscendente Gebiet strengstens ausgeschlossen ist. Offenbar liegt in jenen Sätzen noch weit mehr; sie weisen den Ideen auch eine (besonders im Vergleiche mit den Kategorien) ganz eigenthümliche Stellung zu den Erscheinungen an. Doch ist es hier nicht meine Aufgabe, das Verhältniss der Ideen zu der Erscheinungswelt zu untersuchen.

So scheint denn zwischen den Ideen und dem Dinge an sich keinerlei Gemeinschaft zu bestehen. Indessen werden wir bei näherem Hinsehen sofort eines Anderen belehrt werden. Wir werden finden, dass die Ausdrücke, welche Kant zur Bezeichnung der regulativen Bedeutung der Ideen gebraucht, einen bald mehr, bald weniger ausdrücklichen Hinweis darauf enthalten, dass ihnen doch wohl im Dinge an sich etwas Verwandtes entsprechen müsse. Und machen wir uns klar, worin ihr regulativer Gebrauch streng genommen, bei consequentem, völligem Absehen vom Dinge an sich, bestehen müsste, so wird es uns als unvermeidlich erscheinen, dass Kant die Ideen auf das Ding an sich beziehen werde.

Wird bei den Ideen vom Dinge an sich vollständig abgesehen, so sind sie nichts weiter als psychische Producte, von denen es gerade so wahrscheinlich als unwahrscheinlich ist, dass ihnen etwas jenseits unseres Bewusstseins entspreche. Nimmt man nun dazu, dass die Ideen denknothwendig sind, so erhält ihre regulative Bedeutung den Sinn, dass sich unseren verstandesmäſsig geordneten Wahrnehmungen gewisse rein begriffliche Vorstellungsgebilde, deren Inhalt Einheit und Unbedingtheit ist, mit unwiderstehlicher Nothwendigkeit associiren. Wir sind gezwungen, unseren inneren und äuſseren Wahrnehmungen die Begriffe eines einfachen Seelenwesens, der Freiheit des menschlichen Willens, eines allerrealsten Urhebers der Dinge u. s. w. unablässig hinzuzufügen, ohne dass sich auch nur das Mindeste darüber ausmachen lieſse, ob wir in diesem Hinzufügen bloſs dem Zwange einer absolut nichtigen Illusion oder einer objectiv bedeutungsvollen Nothwendigkeit folgen.

Es ist nun von vornherein nicht glaublich, dass Kant die regulative Bedeutung der Ideen in dieser consequenten Weise auffassen werde. Ja, es ist leicht einzusehen, dass für ihn bei den Ideen weit dringendere Gründe, das Ding an sich als Correlat und Grundlage herbeizuziehen, vorliegen, als bei den Kategorien. Diese sind zwar, streng genommen, rein problematische Begriffe genau so wie jene; wir wissen von ihnen wie von den Ideen nur dies Eine, dass sie nothwendige Erzeugnisse unseres Bewusstseins sind, und können bei ihnen, ebenso wenig wie bei den Ideen, irgend etwas gegen die Möglichkeit vorbringen, dass sie ein vom Bewusstsein uns aufgedrängtes Gaukelwerk seien. Allein hier, wo es sich um die Kategorien handelt, kann es eher bei der bloſs subjectiven Giltigkeit sein Bewenden haben. Denn mögen auch die Dinge an sich eine ganz andere Beschaffenheit besitzen als die Kategorien, so bleibt doch die Aussicht bestehen, dass vielleicht gerade die höchsten, weit über die Kategorien hinausgehenden Begriffe von den Dingen an sich gelten mögen. Die Gefahr, das Ding an sich vollständig aus den Händen zu verlieren und es in einen bodenlosen Abgrund versinken zu sehen, drängt sich hier noch nicht mit solcher Greifbarkeit auf wie in dem Falle, wo auch die höchsten Vernunftbegriffe für durchaus problematisch erklärt werden. Bedenkt man nun, wie sehr Kant trotz seines principiell skeptischen und subjectivistischen Standpunktes dennoch einen gewissen Rest von rationalistischer Erfassung des Dinges an sich zu retten sucht, so dürfen wir erwarten, dass er den Ideen in weit bewussterer, ausdrücklicherer und umfassenderer Weise, als es mit Rücksicht auf die Kategorien der Fall war, die Anwendbarkeit auf das Ding an sich zu sichern bestrebt sein werde.

Ferner ist mit Rücksicht auf denselben Punkt Folgendes zu bedenken. Die Kategorien sind bei Kant im Grunde nichts Anderes als subjective Begriffe, die von dem Verstande zu dem in die Formen von Raum und Zeit gebrachten Empfindungsstoffe hinzugedacht werden. Die Sache verhält sich keineswegs so, dass die Kategorien sich in den Empfindungsstoff innerlich hineinlegen, zu inneren Factoren und Momenten desselben werden und ihn demgemäſs umgestalten. Die Kategorie der Causalität z. B. darf streng genommen keineswegs bedeuten, dass die Wahrnehmungsinhalte als solche sich causal zu einander verhalten.

dass die Causalität das innere Band sei, welches sie verbinde, so dass z. B. der Wahrnehmungsinhalt: „bewegte stofsende Kugel A“ wirklich als Ursache auf den Wahrnehmungsinhalt: „gestofsene, aus der Ruhe gebrachte Kugel B“ einwirkte. Die Kategorien sind vielmehr nur subjective Functionen, durch welche die verschiedenen Wahrnehmungsinhalte in verschiedener Weise zusammengefügt werden, ohne dass die Wahrnehmungsinhalte in sich selbst jene Functionen vollzögen. Diese Beschaffenheit der Kategorien tritt nun aber bei Kant nicht scharf hervor, sondern es gewinnt bei ihm (aus welchen Gründen, dies möge hier unerörtert bleiben) den Anschein, als ob die Wahrnehmungen selbst diese Beschaffenheiten und Functionen besäfsen, die doch nur als Begriffe, als von ihnen getrennte Vorstellungen zu ihnen hinzugebracht werden. Ich werde über diesen Punkt noch im dritten Kapitel des nächsten Abschnittes zu sprechen haben. Hier will ich darauf hinaus, dass dieser Anschein, den die Kategorien bei Kant gewinnen, ihm das Bedürfniss, ihnen im Dinge an sich eine objective Grundlage zu geben, als weniger dringend erscheinen lässt. Sie geben sich als eigenste Beziehungen des Wahrnehmungsstoffes, sie scheinen das innere Leben desselben und darum eine wohlfundirte Wirklichkeit zu sein.

Dieser Anschein nun eben fehlt den Ideen gänzlich, und er muss ihnen schon darum mangeln, weil sie, als auf das absolut Eine und Unbedingte gehend, niemals innerhalb der Anschauung zur Darstellung gebracht werden können, — während dies bei den Kategorien allerdings möglich war. Die Ideen erscheinen darum bei Kant als das, was sie wirklich sind: als subjective, zu dem Wahrnehmungsinhalte hinzugedachte Begriffsfunctionen, und erhalten nie das Ansehen von eigenen inneren Beziehungen des Anschauungsinhaltes selber. So oft daher Kant von der Nothwendigkeit spricht, unsere den Kategorien gemäfs geordneten Wahrnehmungen nun auch noch gemäfs den Ideen zu ordnen, muss ihn wie ein drohendes Gespenst die Möglichkeit verfolgen, dass wir in unserem Bestreben, unser Denken nach den Ideen zu reguliren, am Ende einem nichtigen Blendwerke gehorchen und etwas absolut Grund- und Haltloses unternehmen. So wird er denn auch aus diesem Grunde darauf bedacht sein müssen, den Ideen im Dinge an sich einen objectiven Rückhalt zu sichern. — Ich brauche

nicht zu bemerken, dass sich diese beiden Gründe aus der sachlichen Constellation in Kant's Denken ergeben, dass sie jedoch ihrer ganzen Beschaffenheit nach nur in der Form eines dunklen Bedürfnisses, niemals als klar bewusste Einsichten wirken können. Denn wenn er sich das, was wir soeben erörterten, bewusst vorhielte, so hätte er damit zugleich einen Einblick in das innerste widerspruchsvolle Getriebe seines eigenen Denkens erhalten, jene Gründe würden also für ihn aufhören, Gründe zu sein.

Wir beginnen auch hier mit solchen Wendungen Kant's, welche das Ding an sich noch in wenig bestimmter Weise, gleichsam ohne rechtes Zutrauen zu der Berechtigung dieses Unternehmens, zu erfassen suchen. Kant bedient sich mit Vorliebe der beiden Wörtchen „als ob“, um einen Anlauf zur Erfassung des Dinges an sich mittelst der Ideen zu nehmen und ihn doch zugleich, indem er ihn nimmt, zu widerrufen. So schärft er mit Rücksicht auf die „psychologische Idee“ ein, dass wir alle Erscheinungen unseres Gemüthes so verknüpfen sollen, als ob dasselbe eine einfache, beharrliche, denkende Substanz wäre (S. 521; 529 f.). Die „kosmologische Idee“ wieder soll es erfordern, dass wir in der Erklärung gewisser gegebener Erscheinungen so verfahren sollen, als ob die Reihe der Zustände einen schlechthinigen Anfang hätte, d. h. als ob ihr Anfang in der Freiheit, in einer intelligiblen Ursache wurzelte (S. 530 f.). Und gemäfs der dritten Idee, dem „Vernunftbegriffe von Gott“ (S. 531), haben wir die Dinge der Welt so zu betrachten, als ob sie aus einer höchsten Intelligenz, aus einer selbständigen, ursprünglichen und schöpferischen Vernunft, aus einem mit der weisesten Absicht wirkenden, allbefassenden und allgenugsamen Wesen entsprungen wären (S. 520; 531; 533 und öfter).

Vielleicht wird man sagen, dass diese Ausdrücke mit „als ob“ nichts von einer Neigung, das Ding an sich den Ideen zu unterwerfen, enthalten. Man wird sich dabei darauf berufen, dass alle diese mit „als ob“ eingeleiteten Wendungen ausgesprochenermafsen nichts Anderes sein sollen, als eine nähere Bezeichnung der nur regulativen, subjectiven Bedeutung der Ideen. Man wird hervorheben, dass im unmittelbaren Zusammenhange mit jenen Wendungen die Ideen als „Schemata, denen direct kein Gegenstand auch nicht einmal hypothetisch, zugegeben wird“, als heuristisch

Begriffe, die nur dazu dienen, die empirische Erkenntniss „in ihren eigenen Grenzen“ mehr anzubauen und zu berichtigen (S. 520 f.), bezeichnet werden, und von den Gegenständen der Ideen nur als von „eingebildeten“ (S. 520), problematischen Gegenständen, die lediglich dem empirischen Verstandesgebrauche neue Wege eröffnen und ihn zu der gröſsten systematischen Einheit bringen sollen (S. 527; 532), die Rede ist. Und weiter wird man vielleicht sagen, dass die Sätze mit „als ob“, auch an sich selbst betrachtet, keineswegs ein Hinschielen auf die reale Existenz der Ideen enthalten. Denn wenn ich sage: „man soll die Welt betrachten, als ob es ein höchstes Vernunftwesen u. s. w. gäbe“, so lasse sich dieser Satz, ohne irgendwie aus seinem Sinne herauszuweichen, so fortsetzen: „allein es bleibt dabei vollständig dahingestellt, ob es ein höchstes Vernunftwesen u. s. w. wirklich gebe“; ja es vertrage sich mit jenem Satze sogar die Fortsetzung: „allein es ist gewiss, dass es kein höchstes Vernunftwesen u. s. w. giebt“; in dem „als ob“ liege ja, dass ich mich durch den Schein einer Sache leiten lasse, mag diese Sache auch vollständig problematisch oder gar unmöglich sein.

Trotz der Scheinbarkeit dieser Gründe meine ich doch, dass der Sinn des „als ob“ ein anderer ist. Zunächst ist zu bedenken, dass in dem „als ob“ auch der Sinn liegen könne, dass, wiewohl man zu der Annahme eines höchsten Vernunftwesens, der Willensfreiheit u. s. w. hinneige oder sie gar für unerschütterlich halte, man dies doch nur versteckt und ohne beim Wort genommen werden zu können, andeuten und so das absolut Problematische dieser Annahme formell und ausdrücklich aufrecht erhalten wolle. Und wir werden leicht zu der Ueberzeugung geführt werden, dass dieser Sinn wirklich darin liege, sobald wir Folgendes erwägen. Erstlich hat uns dieser ganze Abschnitt gelehrt, dass in Kant's Denken die Tendenz vorhanden ist, gewisse fundamentale Bestimmungen des Dinges an sich vor den verheerenden Wirkungen des eigenen Skepticismus in Sicherheit zu bringen, dass sich jedoch, infolge der in seinem Denken entgegenwirkenden Factoren, diese Tendenz nur versteckt und unausdrücklich, unter dem Scheine, als greife dabei das Erkennen nirgends in die Sphaere des Dinges an sich hinaus, verwirklichen kann. Schon aus diesem Grunde muss man von vornherein geneigt werden, hinter dem vieldeutigen, unter

dem Scheine des Gebens nehmenden „als ob“ eine versteckte Annäherung an das Ding an sich zu vermuthen.

In dieser Vermuthung werden wir durch eine zweite Erwägung bestärkt. Den Kategorien spricht Kant die Anwendbarkeit auf das transscendente Gebiet in entschiedenster Weise ab (weshalb denn auch die trotzdem bei ihm vorhandene Uebertragung derselben auf dieses Gebiet nur so geschehen kann, dass es ihm dabei gar nicht zum Bewusstsein kommt, dass die betreffenden Bestimmungen des Dinges an sich nur durch das Functioniren der Kategorien entstehen konnten). Mit dieser Entschiedenheit des Absprechens stimmt es denn auch, dass er nirgends, wo er von der Anwendung der Kategorien auf die Erscheinungen spricht, eine Wendung mit „als ob“ gebraucht, — wiewohl er, ohne eine formelle Inconsequenz zu begehen, so sprechen könnte. Hier heiſst es immer ganz einfach, dass die Kategorien die Erfahrung möglich machen, den Erscheinungen Gesetze *a priori* vorschreiben, und dgl. Nirgends heiſst es, dass man die Erscheinungen so ordnen solle, als ob es eine reale Substanz, eine reale Causalität u. s. w. gäbe, — wiewohl gegen diese Ausdrucksweise nichts eingewendet werden könnte. Hier findet kein Hinschielen auf das Ding an sich, kein vieldeutiges Herbeiziehen desselben statt. Die Kategorien treten einfach als subjective Functionen auf, die, eben darum weil sie dies sind, mit dem guten Bewusstsein ihres Rechtes die Erscheinungen ordnen, ohne sich dazu erst durch den Schein, als ob dieselbe Ordnung im Dinge an sich herrschte, gleichsam beleben lassen zu müssen. Wenn Kant daher, um die Anwendung der Ideen, die doch gerade so wie die Kategorien subjective Functionen sind, auf Erscheinungen zu bezeichnen, überall das Ding an sich herbeizieht und des Scheines bedarf, dass das Ding an sich den Ideen entspreche, so wird man durch diese höchst auffallende Abweichung von der bei den Kategorien üblichen Ausdrucksweise nothwendig auf den Gedanken geführt, dass er das Gelten der Ideen in der Erscheinungswelt durch das Gelten derselben im Dinge an sich stützen zu müssen glaube, und dass er sich hierfür des schwankenden Ausdruckes „als ob“ nur darum bediene, weil er, infolge seines absoluten Skepticismus, die Giltigkeit der Ideen im Dinge an sich nur unter dem Scheine, als ob sie eigentlich nicht behauptet worden wäre, sichern darf.

Dies ist natürlich nicht so gemeint, als habe er sich selbst mit 3ewusstsein betrogen. Vielmehr verhält sich die Sache so, dass r in dem Glauben lebte, in jenen Wendungen mit „als ob“ einer-eits seine skeptische und subjectivistische Stellung zum Dinge an ich gewahrt, andererseits jedoch sich dem Dinge an sich in ge-eimer Weise angenähert und so seinem Bedürfnisse nach ratio-alistischer Erfassung desselben bis zu einem gewissen Grade ge-ügt zu haben.

Bedenkt man nun drittens, dass er neben jenen Wendungen nit „als ob“ noch zahlreiche andere (sofort zu nennende) Aus-rücke gebraucht, aus denen sein Streben, das Gelten der Ideen om Dinge an sich zu sichern, in bestimmter, unzweifelhafter Veise hervorgeht, so wird man nicht mehr zweifeln, dass auch hon in dem „als ob“ ein Verlassen der skeptischen und subjec-vistischen Stellung zu den Ideen liege.

Die Uebertragung der Ideen auf das „Verhältniss“ des Dinges an sich zur Erscheinung.

Wir haben nun die weiteren Ausdrücke zu betrachten, durch elche Kant das Verhältniss der Ideen zum Dinge an sich be-eichnet. Zunächst lenken wir unsere Aufmerksamkeit auf eine n dem letzten Abschnitte der transscendentalen Dialektik enthal-ene Stelle, worin von dem Unterschiede zwischen relativer und bsoluter Annahme die Rede ist. „Ich kann genugsamen Grund aben, etwas relativ anzunehmen, ohne doch befugt zu sein, es chlechthin anzunehmen.“ Dieser Unterschied gilt in Beziehung uf das Verhältniss der Ideen zum Dinge an sich. Ich darf nie-nals annehmen, dass ein Wesen existire, das an sich selbst die Beschaffenheit einer Idee habe; denn alle meine Begriffe verlieren ausserhalb des empirischen Gebrauches ihre Bedeutung. Wohl ber darf ich „den Gegenstand einer blofsen Idee relativ auf die Sinnenwelt annehmen.“ Ich bin genöthigt, „die Idee eines höchsten Vernunftwesens zu realisiren, d. h. ihr einen wirklichen Gegenstand zu setzen“, allein nicht als ein Etwas, das an sich die Beschaffenheit jener Idee besitzt, sondern nur als ein Etwas, dem ich, als einem Grunde der systematischen Einheit der Sinnenwelt, also in Beziehung zu dieser Einheit, die betreffende Beschaffen-

heit gebe[1] (S. 524 f.). Es liegt also zwar das, was die Gegenstände der Ideen an sich selbst sind, aufserhalb unserer Begriffe keineswegs aber das „Verhältniss dieser Gegenstände zu dem Inbegriffe der Erscheinungen“ (S. 523).

Hiermit stimmt eine Erörterung in den Prolegomenen vollständig überein. Unsere Sinnenwelt ist durch das „Feld der reinen Verstandeswesen“ begrenzt. Was diese an sich selbst seien, ist „gänzlich unerforschlich.“ Wohl aber sind wir im Stande, die Verknüpfung der uns bekannten Sinnenwelt mit dem unbekannten jenseitigen Raume ihrem Begriffe nach zu bestimmen und zur Deutlichkeit zu bringen. Dies Unbekannte wird dadurch auch nicht im Mindesten bekannter, denn ich erkenne es lediglich nach seinem Verhältnisse zur Sinnenwelt. So darf ich denn auch dies unerforschliche Gebiet, gemäfs der „theologischen Idee“, als ein Urwesen bestimmen, welchem „Causalität durch Vernunft“ zukomme; allein ich muss mir dabei vor Augen halten, dass dadurch die schöpferische Vernunft nicht als anklebende Eigenschaft auf das Urwesen an sich selbst übertragen, sondern nur von dem Verhältnisse desselben zur Sinnenwelt praedicirt werde. Die Erkenntniss erstreckt sich nur auf die „Grenze“ der Sinnenwelt und des Dinges an sich, nicht auf dieses selbst. Hierdurch geschieht dem Verbote, das Ding an sich zu bestimmen, in gleicher Weise Genüge, wie dem Gebote, „bis zu Begriffen, die aufserhalb des Feldes des immanenten, empirischen Gebrauches liegen, hinauszugehen.“ Denn die Grenze ist etwas „Positives, welches sowohl zu dem gehört, was innerhalb derselben, als zum Raume, der aufser einem gegebenen Inbegriffe liegt.“ Erkenne ich daher die Begrenzung des Erfahrungsfeldes durch die an sich unbekannt bleibende oberste Ursache desselben, so erlangt dadurch einerseits die Vernunft eine wirkliche positive Erkenntniss und bleibt nicht innerhalb der Sinnenwelt beschlossen, andererseits aber schwärmt sie auch nicht aufserhalb derselben (III, S. 127—138).

Kant meint, in diesem Punkte den „wahren Mittelweg zwischen Dogmatismus (Rationalismus) und Skepticismus“ (III, S. 136) ge-

[1] Dass die Uebertragung der Ideen auf die Beziehung des Dinges an sich zur Sinnenwelt nicht ohne Weiteres, sondern nur unter einer durch den Begriff der „Analogie“ herbeigeführten Modification stattfindet, werde ich im nächsten Kapitel hervorheben.

nnden zu haben. Allerdings ist es ein Mittelweg, allein ein wider-pruchsvoller, wodurch keiner der beiden Seiten Genüge geschieht. n Wahrheit ist in den sich durch die Ausdrücke: „relativ“, „Be-iehung“, „Verhältniss“, „Verknüpfung“, „Grenze“ charakterisiren-en Wendungen eine ganz positive Erkenntniss des Dinges n sich ausgesprochen. Nur dringt diese Erkenntniss nicht in as Centrum des Dinges an sich ein, sondern geht lediglich auf in gewisses Verhalten desselben zu etwas Anderem, nämlich zur innenwelt. Mag nun dieses sein Verhalten zu unserer Welt in ieser oder jener Beziehung zu seinem centralen Kerne stehen: denfalls fällt dieses Verhalten mit der einen, gleichsam uns ab-ekehrten Seite in das Ding an sich hinein (wenn auch nicht direct ı seinen innersten Kern). Um die Beziehung des Dinges an ch zu den Formen der Erscheinungen zu erkennen, muss ich us diesen Formen heraustreten und das Ding an sich in iner unverhüllten Nacktheit sehen. Behielte ich die Brillen dieser ormen bei, so würde ich ja von der Beziehung des Dinges an ch zur Erscheinung keinen Begriff bekommen, sondern wieder ur inne werden, wie mir diese Beziehung erscheint; ich würde lso vollständig innerhalb der Erscheinungswelt stecken und ürfte mich nie rühmen, bis zur „objectiven Grenze der Erfah-ung“ (III, S. 138) vorgedrungen zu sein.

Kant hingegen meint, dass, wenn ich das Verhältniss des Dinges an sich zu den Erscheinungen erkenne, hierin von einer Erkenntniss des Dinges an sich absolut nichts vorkomme. Der Umstand, dass jene Erkenntniss nicht auf den innersten Kern es Dinges an sich, auf das metaphysische An-sich des erkennt-isstheoretisch Ansichseienden geht, verwandelt sich für Kant, der, ıfolge der constituirenden Factoren seines Denkens, ein Erkennen es Dinges an sich nur unter dem Scheine des Nichterkennens ehaupten darf, in den Schein, als ob jenes Erkennen überhaupt ichts mit dem An-sich der Dinge zu thun habe. — Alle jene ngeführten Ausdrücke bezeichnen ein annäherungsweise statt-indendes, peripherisches Erkennen des Dinges an sich. Be-denkt man nun, dass Kant das Erkennen des Dinges an sich in der Form zu retten bemüht sein muss, dass sich dies Erkennen dabei doch eigentlich nicht als Erkennen darstellt und sich im Grunde selbst widerruft, ohne sich freilich dadurch vollständig auf-

heben zu dürfen, so wird man es von vornherein erwarten, dass er jene Ausdrücke unwillkürlich dahin verkehren und herabstimmen werde, als ob das Annähernde, Peripherische jenes Erkennens, nachdem es noch eben auf die dem Dinge an sich selbst angehörige Peripherie zu gehen schien, sich im Gegentheile auf die Erscheinung, die ja gleichfalls in gewissem Sinne eine Peripherie des Dinges an sich ist, bezöge. So erhalten bei ihm jene Ausdrücke: „Verhältniss“, „Grenze“ u. s. w. einen unerträglich schielenden, schwankenden Charakter.

Wenn wir die eben erörterten Sätze Kant's mit seinen vorhin besprochenen, durch „als ob“ eingeleiteten Wendungen vergleichen, so ergiebt sich, dass er hier viel energischer und greifbarer in das Ding an sich eindringt, — beide Male freilich unter dem Scheine des Nichteindringens. Jene früheren Wendungen standen, wenigstens formell und für sich betrachtet, auf correct skeptischem Standpunkte; erst der ganze Zusammenhang zeigte uns dort das Streben Kant's, das Ding an sich den Ideen zu unterwerfen. Hier hingegen enthalten die Ausdrücke selbst schon in bestimmtester Weise die Uebertragung der Ideen auf das transscendente Gebiet. Es ist daher begreiflich, dass er dies „relative“ Gelten der Ideen vom Dinge an sich noch mehr abschwächt nnd nach der skeptischen Seite wendet. Wie er die in den eben erörterten Sätzen enthaltenen Factoren nicht mit klarem Bewusstsein auseinanderhielt (denn dann hätte er ja seine widerspruchsvolle Halbheit einsehen müssen), so findet sich auch die jetzt zu nennende Abschwächung ein, ohne dass er es merkt; sie verwischt sich mit den vorigen Wendungen, als wären beide Eines und Dasselbe.

Kant gebraucht nicht immer den Ausdruck, dass wir eine höchste Vernunft und dgl. relativ auf die Sinnenwelt annehmen müssen, oder: dass wir das Verhältniss des Urwesens zur Sinnenwelt vermittelst deutlicher Begriffe zu denken im Stande sind. Sondern er setzt oft die Bezeichnung „relativ“ als gleichbedeutend mit der anderen: „zum Behufe des Vernunftgebrauches“ und sagt demgemäfs: die psychologische Idee dürfe man nur „relativisch auf den systematischen Vernunftgebrauch in Ansehung der Erscheinungen unserer Seele“ gelten lassen (S. 529); und ebenso habe die Idee einer obersten Intelligenz nur „respectiv auf den Weltgebrauch unserer Ver-

nunft“ gegründete Bedeutung (S. 539); u. s. w. Man sieht: die *„suppositio relativa“*, welche in diesen Ausdrücken enthalten ist, bezieht sich nicht mehr auf das Verhältniss des Dinges an sich zur Erscheinung, sondern darauf, dass wir die Ideen nur in Beziehung auf die Erscheinungen, also nur innerhalb derselben, d. h. nur in regulativer Bedeutung gebrauchen dürfen. Das „relativ“ dient hier nur dazu, um die Herabsetzung der Ideen zu lediglich subjectiven Principien in der Art zu maskiren, dass sie trotz dieser Herabsetzung doch auch nach der transscendenten Seite hinzuzielen scheinen.

Alle diese erkenntnisstheoretisch so ungleichwerthigen Ausdrücke zur Bezeichnung des Verhältnisses der Ideen zum Dinge an sich gehen nun bei Kant, besonders in dem letzten Abschnitte der transscendentalen Dialektik, ungesondert durcheinander und werden, einer für den anderen, zu wechselseitiger Explication gebraucht. Dieses Vermischen, Schwanken und Schielen, dieses versteckte Abschwächen und Steigern mehr ins Einzelne zu verfolgen, ist nicht meine Aufgabe. So finden sich z. B. Sätze, in denen Wendungen mit „relativ“ und dgl. in einem zwischen der ersten und zweiten Bedeutung unbestimmt in der Mitte liegenden Sinne gebraucht werden. So wenn es heifst, dass ich mir „nur die Relation eines mir an sich ganz unbekannten Wesens zur gröfsten systematischen Einheit des Weltganzen“ denken darf (S. 526). Doch auf diese feineren Nüancen möge sich der Leser Kant's selbst aufmerksam machen. Ich habe nun einen weiteren durchgreifenden Zug in diesem Schwanken und Ringen des Kantischen Denkens hervorzuheben.

9. Die Uebertragung der Ideen auf das Ding an sich nach der Weise der „Analogie.“

Bei Kant verbindet sich mit der Vorstellung, dass wir die Gegenstände der Ideen, insbesondere das Urwesen, im Verhältnisse zur Sinnenwelt annehmen dürfen, die weitere Vorstellung, dass es uns gestattet sei, dieses ihr Verhältniss zur Sinnenwelt nach Analogie der Kategorien, also nach Analogie solcher Begriffe zu denken, die nur in der Sinnenwelt ihre Anwendung haben. Ich werde also der höchsten Intelligenz in ihrer Relation

zum Weltganzen Eigenschaften beilegen, die den Begriffen der Realität, der Substanz, der Causalität, der Nothwendigkeit analog sind (S. 525 f.; ähnlich S. 523). Indessen schwankt Kant in Bezug auf das, was dem Urwesen in der Weise der Analogie beigelegt werden soll. An mehreren Stellen (S. 539; III, S. 134) ist die Vernunft selber dasjenige, dem analog das Urwesen gedacht werden soll; an anderen wieder heifst es ganz unbestimmt, dass die Gegenstände der Ideen als „Analoga von wirklichen Dingen" (S. 522), oder „nach einer Analogie mit den Gegenständen der Erfahrung" (S. 538) zu denken seien. So kommt denn Kant zu einem „symbolischen Anthropomorphismus": wie die Uhr zum Künstler, das Schiff zum Baumeister, so verhält sich die Sinnenwelt zu dem an sich unbekannten Urwesen (III, S. 132; I, S. 513 f.). Und ähnlich heifst es in der Vernunftkritik, dass wir uns die Weltursache in der Idee „nach einem subtileren Anthropomorphismus", nämlich als ein mit Verstand, Willen, Wohlgefallen, Missfallen u. s. w. ausgerüstetes Wesen, zu denken berechtigt seien (S. 541).

Wir werden uns an die Stellen halten, welche die Kategorien als dasjenige hinstellen, was in Weise der Analogie auf das Verhältniss der Gegenstände der Ideen zur Sinnenwelt übertragen werden dürfe. Denn hier stellt sich die durch Herbeiziehung des Analogiebegriffes zu Stande kommende, neue Art der Erfassung des Dinges an sich in der eigenthümlichsten, sozusagen fortgeschrittensten und zugleich klarsten Form dar. — Wir haben gesehen, dass Kant die theils vieldeutigen, theils eine blofse Annäherung bezeichnenden Wendungen, die sich durch die Ausdrücke „als ob", „relativ" u. s. w. charakterisiren, benutzte, um des Dinges an sich unter dem Scheine, dass es als ein unberührtes Jenseits liegen bleibe, rationell habhaft zu werden. Der Ausdruck „analog" dient ihm zu demselben Zwecke. Wenn ich einen Gegenstand nach blofser Analogie erkenne, so weifs ich, dass die Beschaffenheit dieses Gegenstandes innere Verwandtschaft und Gleichartigkeit mit einer mir bekannten Beschaffenheit eines anderen Gegenstandes besitze, dass sich jedoch diese Beschaffenheit dort, in dem zu erkennenden Gegenstande, in einem ganz anderen Medium geltend mache, in eine ganz andere Potenz erhoben sei und daher eine mir ganz unbekannte, ja unfassbare Form annehme. In diesem Sinne liegt das Erkennen nach Analogie in der Mitte zwischen

Erkennen und Nichterkennen. Es ist daher natürlich, dass ich in Kant's Denken, welches ein Erkennen unter dem Scheine les Nichterkennens — allerdings *bona fide* — zu Stande bringen rill, dieser Begriff des Erkennens nach Analogie als ein passendes Iittel zum Ziele einstellt. Nur gestaltet sich bei ihm begreifcher Weise die Sache so, dass, während das Erkennen nach Anagie in Wahrheit theils ein Erkennen, theils ein Nichterkennen t, er einerseits zwar so spricht, als ob durch dasselbe etwas vom inge an sich wirklich erkannt würde, dass er jedoch andererits dies wirkliche Erkennen, das er eben noch zugegeben, in uren Schein verflüchtigt; — wobei man sich freilich denken muss, ass er im Grunde seines Herzens den Glauben behält, dass jener rkenntnissgehalt, trotz seiner Verflüchtigung zu Schein, doch icht absolut nichtig geworden sei. Statt im Erkennen nach Anagie den Factor des Erkennens von demjenigen des Nichterkennens u sondern und jedem den gebührenden Theil zuzuweisen, stellt r die Sache so dar, dass jenes Erkennen, das er eben noch als rirkliches Erkennen anerkannt, zugleich im vollen Umfange in Nichterkennen sei. So schwankt er in einem ungelösten Widerpruche hin und her.

Dieser Zusammenhang erklärt es auch, dass Kant gerade da, wo er die Kategorien nach Analogie auf das Verhältniss des höchsten Wesens zur Sinnenwelt überträgt, mit besonderer Schärfe herorhebt, dass sie allen Sinn verlieren und leere Titel werden, wenn ch mich damit über das Feld der Sinne hinauswage (S. 526; 538). n solchen Sätzen reagirt das skeptische und subjectivistische Geissen in ihm gegen die unmittelbar daneben zugestandene innere erwandtschaft des höchsten Wesens mit den Kategorien. Diese tzten Worte sagen keineswegs zu viel. Definirt er doch selber ie Erkenntniss nach Analogie als eine Erkenntniss, die „eine vollommene Aehnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unhnlichen Dingen bedeutet“ (III, S. 132 f.; ähnlich I, S. 513 f.). Ind zwar giebt er diese Definition mit ausdrücklicher Rücksicht uf den „symbolischen Anthropomorphismus“, speciell mit Rückicht auf den Satz, dass sich die Sinnenwelt zum Urwesen so veralte, wie die Uhr zum Künstler. Das Verhältniss der Uhr zum Künstler aber steht doch jedenfalls unter der Herrschaft der Kateorien.

So sehen wir also, dass Kant hier das Ding an sich sowohl mittelst der Ideen, als auch mittelst der Kategorien zu erfassen sucht, und zwar mittelst der Kategorien nicht etwa in der Weise, wie dies in den im zweiten Kapitel dieses Abschnittes erörterten Sätzen der Fall war, d. h. nicht so, dass ihm die Uebertragung der Kategorien auf das Ding an sich ganz selbstverständlich wäre und daher unbemerkt bliebe, sondern so, dass er sich derselben bewusst ist und lange Erörterungen darüber anstellt. So stark tritt in seinem Denken das Bedürfniss auf, mittelst der denknothwendigen Begriffe in das Ding an sich einzudringen, dem Denknothwendigen eine reale Bedeutung zu geben, dass er sogar die von ihm selbst hundert Mal eingeschärfte Warnung, die Kategorien ja nicht über das Feld der Sinnlichkeit hinaus anzuwenden, in den Wind schlägt. An einer Stelle (III, S. 134) geht er so weit, den „symbolischen Anthropomorphismus“ damit zu rechtfertigen, dass die dem höchsten Wesen gegebenen Praedicate ja eben bloſse Kategorien seien; denn die von diesen gelieferten Begriffe seien zwar unbestimmt, aber eben dadurch auch auf Bedingungen der Sinnlichkeit nicht eingeschränkt!

Der schwankende Charakter des Erkennens nach Analogie wird, wie kaum bemerkt zu werden braucht, noch dadurch gesteigert, dass sich dasselbe streng genommen nicht auf die Gegenstände der Ideen selbst, sondern auf ihr Verhältniss zur Erscheinungswelt bezieht. Denn wir wissen, welch schwankender, unbestimmter Charakter den die Ausdrücke: „relativ“, „Verhältniss“ u. s. w. enthaltenden Wendungen schon für sich selber anhaftet. — Uebrigens geräth Kant in einen eigenthümlichen Widerspruch mit sich selber, wo diese Wendungen die ganz subjectivistische Bedeutung gewinnen, dass die Ideen einen nur regulativen Gebrauch zulassen (vgl. S. 140 f.), und er nun auſserdem noch das Erkennen nach Analogie herbeizieht. Denn ist die höchste Intelligenz nichts als eine Idee, die nur „relativ auf den systematischen Gebrauch der Vernunft“ (S. 539) gilt, so ist es offenbar völlig überflüssig, diese Idee auch noch „nach einer Analogie mit den Gegenständen der Erfahrung“ (S. 538) zu bestimmen. Soll jene Idee lediglich den Vernunftgebrauch zur höchsten systematischen Einheit treiben, so erfüllt sie ihren Zweck ebenso gut, auch wenn sie nicht nach „Analogie“, also nicht als eine von der

Welt unterschiedene allerrealste, allmächtige Substanz u. s. w., sondern einfach als Princip der Einheit gedacht wird. Auch spricht er ausdrücklich aus, dass man sich dessen enthalten könne, das höchste Wesen als einen besonderen Gegenstand nach der Analogie einer wirklichen Substanz zu denken, und dass es vielleicht besser sei, sich mit der bloſsen Idee des regulativen Princips der Vernunft zufrieden zu geben (S. 523). Wozu dringt er also fortwährend darauf, dass die theologische Idee nach Analogie mit den Kategorien und den Erfahrungsgegenständen, also anthropomorphistisch, bestimmt werde, wenn sie auch schon ohne diese Bestimmungen ihren Dienst als regulative Idee vollkommen leistet? Offenbar nur darum, weil ihm beim Bestimmen der Ideen nach Analogie die transscendente Realität der Ideen mehr oder weniger ausdrücklich vorschwebt.[1]

Es scheint, dass es Kant in diesem Herüber und Hinüber von Halbheiten, in diesem unter der Form des Verneinens versteckten Bejahen schlieſslich nicht gelitten, als ob er ein gewisses Gefühl von diesem Versteckenspielen der Sätze vor einander bekommen und so das Bedürfniss empfunden habe, einmal ein unzweideutiges Wort zu sagen. Wenigstens stellt er gegen das Ende der transscendentalen Dialektik die praecise Frage, „ob es etwas von der Welt Unterschiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen enthalte", und giebt darauf die ebenso praecise Antwort: „ohne Zweifel" (S. 538). Und gleich darauf erklärt er, dass wir „ohne allen Zweifel" einen „einigen, weisen und allgewaltigen Welturheber" annehmen müssen (S. 539). Freilich sind diese beiden Sätze nur für sich betrachtet unzweideutiger Natur; schon ihre unmittelbare Umgebung besteht aus den bekannten unausdrücklichen, den Sinn verhüllenden Wendungen. So heiſst es z. B. nach dem ersten Satze, dass wir dies von der Welt unterschiedene Wesen allerdings nach einer Analogie mit den Gegenständen der Erfahrung denken dürfen, „aber nur als Gegenstand in der Idee und nicht in der Realität." Hiermit erscheint das vorhin als feste

[1] Der Analogieschluss war übrigens Kant schon in seiner Naturgeschichte und Theorie des Himmels geläufig. Er sagt hier, die Analogie müsse uns allemal in solchen Fällen leiten, wo dem Verstande der Faden der untrüglichen Beweise mangelt (VI, S. 162).

Realität behauptete Urwesen zu einem bloßsen Luftgebilde des Vorstellens verflüchtigt. Doch auch dabei bleibt es nicht, denn an das zuletzt Citirte schlieſsen sich unmittelbar die erklärenden Worte: „nämlich nur, sofern er ein uns unbekanntes Substratum der systematischen Einheit, Ordnung und Zweckmäſsigkeit der Welteinrichtung ist“ (S. 538). Hiernach existirt das Urwesen doch wenigstens als ein zwar unbekanntes, aber reales, von der Welt unterschiedenes Etwas. Allein auch das Unbekanntbleiben hebt sich von selbst auf, da wir dieses Substratum ja eben „nach der Analogie mit den Gegenständen der Erfahrung“ sollen denken dürfen. So kommt man trotz aller Abschwächungen und Verflüchtigungen wieder bei der zuerst aufgestellten Behauptung an.

Hier muss ich noch zwei andere interessante Stellen hervorheben. Die Kritik der Gottesbeweise gehört zu dem Schärfsten und Radicalsten, was Kant überhaupt geschrieben. Er behauptet kühn, dass alle Versuche der theoretischen Vernunft in Ansehung des Gottesbegriffes „gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beschaffenheit nach null und nichtig“ seien (S. 495); die Vernunftkritik sei, trotz aller ihrer Bemühungen, von der Beantwortung der beiden groſsen Fragen: ist ein Gott? ist ein künftiges Leben? „ebenso weit entfernt geblieben, als ob wir uns aus Gemächlichkeit dieser Arbeit gleich Anfangs verweigert hätten“ (S. 621). Gleichwohl entschlüpft ihm die Bemerkung, dass die Vernunft den Zweck habe, „das Dasein einer intelligenten, obersten Ursache aus der Natur zu beweisen“ (S. 536). Die Vernunft geht ihren Gang ganz allein an der Kette der Natursachen, allein sie betrachtet diese Kette „nach der Idee eines Urhebers“; hierbei verfolgt sie das Ziel, Zweckmäſsigkeit in den Naturdingen zu finden und aus dieser Zweckmäſsigkeit das Dasein jenes Urhebers „als schlechthin nothwendig zu erkennen“ (S. 536 f.). Aus dem ganzen Zusammenhange erhellt, dass er dieses Ziel als ein richtiges, wirklich zu erstrebendes Ziel, keineswegs als ein Blendwerk hinstellt. Sonst erblickt er in der Betrachtung der Erscheinungen unter dem Gesichtspunkte einer zweckmäſsig ordnenden, allweisen, schöpferischen Intelligenz das Handhaben einer nur regulativen Idee. Hier dagegen wird ihm die subjective Nöthigung, die Erscheinungen teleologisch zu betrachten, zu einer objectiven, in der Rea-

lität begründeten Nothwendigkeit, und so kann er es sogar für möglich halten, das Dasein einer obersten Intelligenz auf Grundlage der in den Erscheinungen aufgefundenen Zweckmäſsigkeit zu beweisen.

Die andere Stelle, die ich meine, steht in dem Abschnitte der transscendentalen Methodenlehre über „Meinen, Wissen und Glauben." Hier sagt Kant zwar nicht, dass wir in Bezug auf das Dasein Gottes etwas beweisen und theoretisch wissen können. Wohl aber erfindet er ein Surrogat des Wissens: den „doctrinalen Glauben." Das aus dem Gebrauche der speculativen Vernunft entspringende Fürwahrhalten sei weit mehr als ein bloſses Meinen; denn es könne „selbst in diesem theoretischen Verhältnisse gesagt werden, dass ich festiglich einen Gott glaube" (S. 636). Sei zwar auch die theoretische Vernunft nicht im Stande, das Dasein Gottes gegen alle Zweifel sicher zu stellen, so doch es mit starken Gründen der Analogie zu stützen (S. 638 f.). Somit scheint der doctrinale Glaube durch eine aus rein subjectiver Quelle entspringende Verstärkung der von der theoretischen Vernunft gelieferten Wahrscheinlichkeitsgründe bis zu voller Gewissheit zu entstehen. Man sieht, welch ein unhaltbares Verlegenheitsproduct dieser doctrinale Glaube ist. Erstlich ist die aus rein subjectiver Ueberzeugung entspringende Verstärkung der theoretischen Gründe ein auf rein theoretischem Felde ganz unmögliches Element. Wie soll aber zweitens die theoretische Vernunft auch nur Wahrscheinlichkeitsgründe für das Dasein Gottes finden, auſser so, dass sie die Anwendbarkeit gewisser Begriffe auf das Ding an sich weit eher als das Gegentheil anzunehmen geneigt ist, letzten Grundes also dem Denken jene eigenthümliche in die reale Wirklichkeit ideell hinausgreifende Macht mit einem hohen Grade von Gewissheit zuschreibt?

Hiermit haben wir die Betrachtung der rationalistischen Bestimmungen des Dinges an sich vollendet. Es hat sich uns gezeigt, dass Kant's Denken nicht nur hier und da, sondern unablässig, nicht nur an der Oberfläche, sondern in seinem innersten Grunde, von der Nothwendigkeit durchdrungen und bestimmt wird, die Geltung der denknothwendigen Begriffe auf das transscendente Gebiet auszudehnen, das mit Nothwendigkeit als wirklich zu Denkende auch als existenznothwendig zu setzen. In den verschie

densten Graden von Energie und Zuversicht, bald mit mehr, bald mit weniger Bewusstsein über sich selbst, unter höchst mannichfaltigen Verhüllungen des gegen den absoluten Skepticismus und exclusiven Subjectivismus begangenen Widerspruches sahen wir sein Denken aus den Schranken der Vorstellungswelt hervorbrechen und in die Sphaere des Dinges an sich hineingreifen. Das meiste Bewusstsein über seine eigene Methode, das Ding an sich zu erfassen, zeigte er da, wo es sich um die Uebertragung der Ideen auf das Ding an sich handelte. Doch auch hier, in der transscendentalen Dialektik, ist ihm die Verschiedenheit des erkenntnisstheoretischen (und ebenso des metaphysischen) Werthes der von ihm zur Bestimmung des Dinges an sich genommenen Wendungen völlig dunkel. So gebraucht er denn dieselben in bunter Vermischung, als wären sie unter einander völlig gleichbedeutend; ja dazwischen treten auch entschiedene und correcte Ausdrücke für den absoluten Skepticismus auf. Wenn man daher die schwankenden, schielenden Mittelglieder aufser Acht lässt, so muss es als ganz unbegreiflich erscheinen, wie derselbe Philosoph, der die objective Realität des höchsten Wesens in völlig klaren Worten für weder theoretisch beweisbar, noch theoretisch widerlegbar erklärt (S. 498), in demselben Abschnitte der theoretischen Vernunft allen Ernstes den Zweck vorschreiben könne, das Dasein des höchsten Wesens aus der Natur zu beweisen (S. 536).

10. Der intuitive göttliche Verstand. Monistische Spuren.

Schon als wir den Begriff des Noumenon in positiver Bedeutung betrachteten (vgl. S. 109), fanden wir bei Kant eine Hinneigung zur Annahme eines intuitiven Verstandes oder einer intellectuellen Anschauung. Die letzten Betrachtungen zeigten uns nun, dass er einen solchen schöpferischen Verstand, mehr oder weniger ausdrücklich, factisch auch annehme. Wo er in den bekannten Wendungen mit „als ob“, „relativ“, „analog“ u. s. w. die Stellung der Ideen zwischen subjectiver und objectiver Geltung erörtert, steht ihm in erster Linie, ja sehr oft ganz ausschliefslich die theologische Idee vor Augen; den Gegenstand der theologischen Idee aber denkt er sich immer, wie verschieden auch die Ausdrücke

auten mögen, als eine schöpferische Intelligenz, d. i. als das, ras er sonst intuitiven Verstand oder intellectuelle Anschauung ennt. So können wir denn auch sagen, dass es eine Haupttrieb- eder in seinem Denken sei, die intellectuelle Anschauung, das iit absoluter Selbstthätigkeit Gegenstände producirende Denken ls eine reale Wirklichkeit zu retten.

Dies geht auch aus der Kritik der teleologischen Ur- heilskraft hervor. Auch hier finden sich dieselben Annäherungen n die bestimmte Annahme der Existenz eines göttlichen intui- ven Verstandes und dasselbe Zurückweichen davor. Die Zweck- äſsigkeit der Natur nöthigt uns, „den obersten Grund dazu in inem ursprünglichen Verstande (*intellectus archetypus*) als Velturſache zu suchen", da wir die Erzeugung auch nur eines räschens niemals aus bloſs mechanischen Ursachen verstehen 'erden (IV, S. 301 f.). Wir haben „unentbehrlich nöthig, der latur den Begriff einer Absicht unterzulegen" (IV, S. 287), und s ist daher der Begriff eines Wesens, dessen Verstand zugleich nschauend ist und in dem somit Möglichkeit und Wirklichkeit usammenfallen, eine „unentbehrliche Vernunftidee" (IV, S. 292 f.). n derartigen Stellen fand daher Schelling willkommene An- nüpfungspunkte für sein Philosophiren.[1] Allein daneben wird usdrücklich hervorgehoben, dass der Begriff des Urwesens ein loſs regulatives Princip (IV, S. 310; 336), ein für uns durch- us problematischer Begriff sei (IV, S. 293; 369). Die theo- etische Vernunft dürfe die Existenz Gottes nicht einmal als eine Iypothese aufstellen (IV, S. 372). Oder es wird doch zweifel- aft gelassen, ob dem intuitiven Verstande, den wir „denken nüssen" (IV, S. 298), auch ein wirklicher intuitiver Verstand ent- preche. Es ist bemerkenswerth, dass die Ausführungen über die- en Punkt in der Kritik der Urtheilskraft weniger zweideutig sind ls in der Vernunftkritik. Auch wird hier nirgends mit jener Be- timmtheit wie dort behauptet, dass schon der theoretischen Ver- unft die Existenz eines höchsten Wesens feststehe (vgl. S. 145 ff.). Vielleicht liegt die Erklärung dafür in dem Umstande, dass Kant n der nach der Vernunftkritik abgefassten Kritik der praktischen

[1] Schelling, Vom Ich als Princip der Philosophie (Sämmtliche Werke. Stuttgart 1856—1861. Abtheilung I, Bd. I, S. 242).

Vernunft das Dasein Gottes auf moralischem Wege unerschütterlich begründet zu haben glaubte. So mochte es ihm weniger dringend erscheinen, auch schon auf theoretischem Wege das Dasein Gottes sicherzustellen.[1]

Indessen gilt das, was ich von der vorsichtigeren Haltung der Kritik der Urtheilskraft gesagt habe, nur mit Bezug auf ihre ausdrücklichen Aussagen über den göttlichen intuitiven Verstand; nicht jedoch, wenn man auf das sieht, was sie *implicite* über denselben sagt. *Implicite* aber sind alle wie immer beschaffenen Aussagen über die in der Natur vorkommenden „Endursachen“ zugleich Behauptungen über den schöpferischen Verstand des Urwesens. Denn nur dann ist ein Ding durch eine Endursache entstanden, wenn der Begriff des Dinges (als Ursache) das wirkliche Ding selbst (als Wirkung) hervorgebracht hat (IV, S. 255 f.). So setzt also das Vorhandensein einer Endursache die auf die „innere Möglichkeit“ des Dinges gerichtete Thätigkeit eines „schaffenden Verstandes“ (IV, S. 321) voraus; wie dies Kant auch ausdrücklich hervorhebt (IV, S. 335).

In der That heifst es nun in der Analytik der teleologischen

[1] Zu dieser Vermuthung stimmt auch die Wahrnehmung, dass Kant an vielen Stellen der Kritik der Urtheilskraft, besonders in dem Paragraph über die Physikotheologie (IV, S. 335 ff.), ganz im Gegensatze zur Kritik der reinen Vernunft, das theoretische Denken für unvermögend erklärt, auch nur auf die Idee der Gottheit mit Nothwendigkeit schliefsen zu können. Nach den Principien des theoretischen Gebrauches der Vernunft sei es wohl gestattet, zu sagen: wir können uns nach der Beschaffenheit unseres Erkenntnissvermögens die Natur nicht anders als das Product eines Verstandes denken. Allein dadurch sei noch nicht der Begriff der Gottheit herausgebracht; denn es bleibe völlig unbestimmt, welche näheren Eigenschaften dieser Verstand besitze, ob man ihm höchste Weisheit, Allmacht u. s. w., kurz absolute Vollkommenheit zuschreiben dürfe. Ja der rein theoretische Vernunftgebrauch könne nicht einmal die Möglichkeit einer Vielheit verständiger Urwesen widerlegen. Die Vernunftkritik dagegen zweifelt nirgends daran, dass die theoretische Vernunft durch innere Nothwendigkeit den Begriff eines höchsten, allervollkommensten Wesens denken müsse; ja sie schreibt ihr das Recht zu, sich die Idee dieses höchsten Wesens „nach Analogie mit den Realitäten der Welt“ zu denken, sie also mit den Begriffen der Allmacht, Allweisheit u. s. w. auszustatten. Hier steht für Kant das Erkennen auf moralischem Wege noch nicht im Vordergrunde, und somit ist die Wirkung der rein theoretischen Denknothwendigkeit eine viel intensivere.

Urtheilskraft: „organisirte Wesen sind die einzigen in der Natur, welche . . . dem Begriffe eines Zweckes, der nicht ein praktischer, sondern Zweck der Natur ist, objective Realität geben" (IV, S. 259; ähnlich S. 296). Kant meint, „an der Natur ein Vermögen entdeckt zu haben, Producte hervorzubringen, die nur nach dem Begriffe der Endursachen von uns gedacht werden können" (IV, S. 265 f.). Ja er sagt geradezu, die Natur organisire sich selbst (d. h. bringe ihre Producte nach Endursachen hervor) vermöge einer unerforschlichen Eigenschaft[1]; jedes organisirte Wesen sei nicht blofs Maschine, sondern besitze in sich eine bildende Kraft (IV, S. 257 f.); u. s. w. Alle diese Stellen nehmen eine Zweckthätigkeit in der Natur an, und also mittelbar einen schöpferischen göttlichen Verstand. Andere Stellen freilich wenden den Standpunkt des absoluten Skepticismus auch auf die Naturzwecke consequent an. So heifst es: wir wissen nicht, ob der Begriff eines Naturzweckes ein blofs vernünftelnder, objectiv leerer, oder ein Erkenntniss gründender Begriff sei, und können daher, weder bejahend, noch verneinend, irgend etwas über die objective Realität der Endursachen entscheiden (IV, S. 285 f.); u. s. w.

Ich mache über die Stellung der Vernunft zum Dinge an sich in der Kritik der Urtheilskraft noch folgende Bemerkung. Der zweite Abschnitt hat uns die absolute Kluft, die Kant zwischen den Erscheinungen und dem Dinge an sich statuirt, kennen gelehrt. Und auch die positiven Bestimmungen des Dinges an sich, die sich uns in diesem dritten Abschnitte darstellten, gelten nur unter der Voraussetzung der Getrenntheit beider Gebiete. So bezeichnet er auch das höchste Wesen als von der Welt unterschieden (II, S. 526; 538).

Doch macht sich in seinem Denken auch eine monistische Tendenz geltend, und besonders tritt uns in der Kritik der Urtheilskraft die Uebertragung monistischer Begriffe auf das Ding an sich entgegen, wie sich dies schon nach der die fundamen-

[1] Kant zieht an dieser Stelle den göttlichen intuitiven Verstand mitten in das Schaffen der Natur herein, während er sonst überall die von der Natur abgesonderte Existenz desselben ausspricht. So sagt er denn auch hier, dass man sich das Vermögen der Natur, organisirte Wesen hervorzubringen, darum nicht nach Analogie mit der Kunst denken dürfe, weil sich der Künstler aufserhalb seines Productes befinde.

talsten Gegensätze vermittelnden Tendenz dieses Werkes erwarte lässt. Schon die Vernunftkritik deutete an, dass Sinnlichkei und Verstand „vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber ur unbekannten Wurzel entspringen“ (II, S. 28). Aehnlich nun sag die Kritik der Urtheilskraft, dass wir den letzten Grund der Ein stimmung zwischen Sinnlichkeit und Verstand ahnungsweise ir das Uebersinnliche setzen dürfen (IV, S. 246). Und wie Sinnlichkeit und Verstand, so sollen auch nach einer Andeutung in der Grundlegung der Metaphysik der Sitten die theoretische und die praktische Vernunft aus einem gemeinschaftlichen Principe entspringen (VIII, S. 8). Auch dieses im Uebersinnlichen wurzelnde Einheitsprincip hebt die Kritik der Urtheilskraft hervor, wenn sie sagt, dass es einen „Grund der Einheit des Uebersinnlichen, was der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält“, geben müsse (IV, S. 14). Ueberhaupt müsse man im Uebersinnlichen den „Vereinigungspunkt aller unserer Vermögen *a priori*“ suchen (IV, S. 218; 221). Ganz besonders aber weist diese Schrift darauf hin, dass das Princip des Mechanismus und das der Verknüpfung nach Zwecken in einem einzigen Principe zusammenhängen und daraus gemeinschaftlich abfliefsen müssen, und dass dieses „objectiv-gemeinschaftliche Princip“ im Uebersinnlichen liege (IV, S. 275; 305 und öfter). Auch diese übersinnliche Einheit von Mechanismus und teleologischer Verbindung findet sich schon in der Vernunftkritik insofern angedeutet, als es hier heifst, dass das den äufseren Erscheinungen (also dem Mechanismus) zu Grunde liegende Ding an sich dem Subjecte der Gedanken (und dieses allein kann Zwecke fassen) „vielleicht so ungleichartig nicht sein dürfte“ (II, S. 802B 288 A).

Der Leser mag sich durch genaueres Nachlesen der genannten Stellen selbst davon überzeugen, dass Kant auch diese monistische Beschaffenheit des Dinges an sich öfter zwar als etwas nur Problematisches, doch auch zuweilen als etwas sicher Feststehendes ausspricht. Für uns ist vor Allem dies wichtig, dass er auch der seinem Denken einwohnenden monistischen Tendenz nicht etwa blofs subjective, sondern objective, für das Ding an sich mafsgebende Geltung mit mehr oder weniger Gewissheit zuschreibt. Denn auch wo er das Bestimmen des Dinges an sich durch jene Einheitsbegriffe

als etwas nur Problematisches hinstellt, ist doch der Umstand, dass er diese Möglichkeit so oft hervorhebt, ein Beweis dafür, dass ihm in dem monistischen Gesichtspunkte etwas zu liegen scheint, was ihm eine weit gröſsere Wahrscheinlichkeit giebt als der entgegengesetzten Möglichkeit.

Im fünften Kapitel des zweiten Abschnittes (S. 71) mussten wir zugestehen, dass die theoretischen Triebfedern, die Kant zum absoluten Skepticismus und exclusiven Subjectivismus hintrieben, dadurch eine gewisse Verstärkung erfuhren, dass sie die Befriedigung der moralischen Postulate sicherzustellen schienen. Auch mit Bezug auf den in diesem Abschnitte abgehandelten Rationalismus werden wir diese Verstärkung der theoretischen Triebfedern durch das moralische Bedürfniss zugeben. Wir haben zu bedenken, dass nach Kant's Meinung „die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur bei der Einrichtung unserer Vernunft eigentlich nur auf das Moralische gestellt war“ (S. 617 f.), und dass ihm das Moralische nur unter der Voraussetzung einer höchsten Vernunft sichergestellt erschien. Wer überall mit solchem Nachdrucke, wie er, die Postulate des moralischen Bedürfnisses in den Vordergrund stellt, von dem wird man von vornherein annehmen müssen, dass da, wo ihn die theoretische Denknothwendigkeit nach der Richtung der moralischen Postulate hinleitet, eine unwillkürliche Verstärkung jener durch diese eintreten werde, besonders in dem Falle, wo sich die theoretische Denknothwendigkeit aus sich selbst keine objective Giltigkeit zu geben im Stande ist. Uebrigens sagt er selbst, dass kein Mensch bei den Fragen nach Gott und Unsterblichkeit frei von allem moralischen Interesse sei (S. 639).

11. Das rationalistische Princip in der Periode vor der Vernunftkritik. Wegdeutungen dieses Principes.

Mit den eben auseinandergesetzten rationalistischen Bestimmungen des Dinges an sich ist in Kant's philosophischer Entwickelung kein neues Element aufgetreten. Vielmehr entspringen sie aus der eigenthümlich modificirten und abgeschwächten Fortwirkung eines Gedankens, der ihn schon in seinen ersten Schriften — und zwar hier am Stärksten — beherrschte. Unter dem Einflusse

der Leibniz-Wolf'schen Philosophie hatte sich in ihm die Ueberzeugung festgewurzelt, dass die Bestimmungen unseres Denkens von aller Wirklichkeit überhaupt gelten. Nicht nur in den streng akademischen, sondern auch in den populären Schriften aus den fünfziger Jahren findet diese selbstverständliche, unverhüllte Uebertragung der Denkbestimmungen auf die transsubjective Wirklichkeit, und zwar auf ihr inneres metaphysisches Wesen, statt. Nur vollzieht sich diese Uebertragung dort in streng Wolf'scher Weise durch das reine, aus eigener Machtvollkommenheit streng demonstrirende Denken, hier mehr in der Weise der Aufklärungsphilosophie durch ein freies, sich an die Erfahrung haltendes Denken, wie sich dies besonders in den teleologischen Betrachtungen der „allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" zeigt.

Ganz anders steht er zu dem rationalistischen Erkenntnissprincipe in den sechziger Jahren. Das reine Denken erscheint ihm jetzt nicht mehr als ein zum Erkennen der Wirklichkeit taugliches Organ. Und ferner hält er es jetzt überhaupt für unmöglich, das wahre innere Wesen der Dinge zu erkennen. Die Abweichungen hiervon sind gering.[1] Doch steht ihm auch jetzt ganz unerschüttert fest, dass die Erfahrung und die analytisch durch sie gewonnenen Begriffe transsubjective, reale Bedeutung haben (vgl. hierzu oben S. 37 ff.). In Bezug auf die Erfahrung und ihre Begriffe also versteht sich für ihn auch jetzt der rationalistische Standpunkt ganz von selbst.

In der Dissertation aus dem Jahre 1770 ist sein Verhältniss zu diesem Standpunkte wieder ein ganz anderes. In der Frage nach dem Wirklichkeitswerthe der sinnlichen Anschauung hat sich jene naiv rationalistische Annahme in die entgegengesetzte absolut skeptische und exclusiv subjectivistische Auffassung, wie sie auch in der Kritik der reinen Vernunft festgehalten wird, mit aller Entschiedenheit umgewandelt. Raum und Zeit sind für alles Trans-

---

[1] Die auffallendste Abweichung ist der in der Schrift über das Dasein Gottes versuchte ontologische Gottesbeweis. Doch auch noch in der Preisschrift über die Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral findet sich die mit dem sonstigen Inhalte der Schrift seltsam contrastirende Behauptung, dass sich das Dasein Gottes mit philosophischer Evidenz demonstriren lasse (I, S. 105 ff.).

objective ohne Bedeutung (I, S. 317 ff.). Um so stärker aber tritt um in einer anderen Frage, in der Frage nach dem Wirklicheitswerthe der reinen Begriffe, die Reaction des so zurückedrängten rationalistischen Erkenntnissprincipes auf. Mit der Ierabsetzung der Raum- und Zeitwelt zur bloſsen Vorstellung rohte die ganze Welt zur Vorstellung zu werden. Diesen Geanken aber vermochte er nicht zu ertragen.[1] So steigerte sich im die in den sechziger Jahren bestrittene Macht der Vernunftbegriffe zu einer Höhe, wie sie vorher nur in seinen akadeischen Schriften aus dem vorangegangenen Jahrzehnt zu finden ewesen. Mit vollem Bewusstsein stellt er jetzt einen *usus realis itellectus* auf; durch reine Begriffe sei es möglich, die Dinge zu rkennen, *sicuti sunt* (I, S. 310). Hier beherrscht also ein jedes er beiden Fundamentalprincipien sozusagen die Hälfte der Welt.

Durch Hume's entscheidenden Einfluss[2] sah sich jedoch Kant ald genöthigt, die objective Giltigkeit der reinen Begriffe preisugeben. Das Princip des absoluten Skepticismus wurde als allemeines Princip aufgestellt, wenn auch nur mit dunklem Beusstsein. Eben darum war trotz dieser Verallgemeinerung die ortwirkung des rationalistischen Standpunktes nicht abgeschnitten. urch das Zusammenwirken seines historischen Gewichtes und ines sachlichen Zwanges war derselbe für sein Denken zu einer lbstverständlichen Macht geworden. Freilich konnte sich diese acht unter den bezeichneten Umständen nur versteckt und geeim und nur in den allerallgemeinsten Bestimmungen zur Wirung bringen.

---

[1] Freilich ist dieser Rückfall in den Wolf'schen Rationalismus damit nge noch nicht vollständig erklärt, wenn man ihn als Reaction gegen die ubjectivistische Herabsetzung der Raum- und Zeitwelt auffasst. Vielleicht pielte dabei auch die Verschärfung des Gegensatzes von Sinnlichkeit und erstand eine Rolle. Der Verstand wird in der Dissertation von der Sinnchkeit so schroff getrennt, dass ihn vielleicht dieser Gegensatz unwillkürch auch in die entgegengesetzte Stellung zum Dinge an sich rückte. — adurch ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass dieser Rückfall sich, wie Vindelband meint, unter dem Einflusse von Leibniz' *Nouveaux Essais* ollzogen habe (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 1877. Ieft 2, S. 234 ff.).

[2] Hierin schlieſse ich mich der Ansicht B. Erdmann's an (Immanuel ant's Prolegomena. S. XCI).

Ich habe in diesem ganzen Abschnitte eine gewisse Ansicht über das Kantische Ding an sich ganz unberücksichtigt gelassen. Auch heute giebt es noch Kantforscher, die in der kritischen Philosophie die principielle ausdrückliche Beseitigung des Dinges an sich (nicht etwa, wie Windelband, eine bloſse Spur davon) zu finden behaupten. Nach allen bisherigen Erörterungen muss diese Auffassung als ein nahezu unbegreifliches Missverständniss erscheinen. Ich kenne kaum ein Missverständniss, das ein so consequentes, hartnäckiges Verschlieſsen der Augen vor den ausdrücklichsten Erklärungen des Schriftstellers voraussetzt.

Bekanntlich fand diese Ansicht schon in der ersten Zeit nach dem Erscheinen der kritischen Schriften ihre Vertreter, vor Allem in Beck[1] und Fichte. Nach der Ueberzeugung des Letzteren[2] ist das Ding an sich ein „bloſser Gedanke“, etwas, was zur Erscheinung hinzugedacht werden muss, nimmermehr aber etwas Reales, Wirkendes; auch das vom Dinge an sich ausgesagte „Afficiren“ ist etwas nur Gedachtes. Solange Kant nicht wörtlich erkläre, dass er die Empfindung von einem Eindrucke des Dinges an sich ableite, solange wolle er jene Auslegung nicht glauben. „Thut er aber diese Erklärung, so werde ich die Kritik der reinen Vernunft eher für das Werk des sonderbarsten Zufalls halten, als für das eines Kopfes.“ — Dieses ungeheure Missverständniss ist bei Fichte begreiflich. Unzweifelhaft enthielt die Kantische Lehre für die originelle Richtung seines eigenen Denkens bedeutungsvolle Anknüpfungspunkte. Indem er nun diese weiterführte, umbildete, vertiefte und dieses Weiterdenken mit energischer, feuriger, fortreiſsender Kraft vollzog, dachte er seinen im Vergleiche zu Kant extrem transscendenten Idealismus unwillkürlich in jene Anknüpfungspunkte und das ganze Kantische Gedankengefüge hinein. Dies konnte um so leichter geschehen, als er das Bedürfniss haben

---

[1] Jacob Sigismund Beck, Einzig-möglicher Standpunct, aus welchem die critische Philosophie beurtheilt werden muss. Riga 1796. — Nach Beck versteht Kant unter den „afficirenden“ Objecten nicht die Dinge an sich, sondern die Erscheinungen. Nur um der Verständlichkeit willen nehme er diese Sprache des Realismus an.

[2] J. G. Fichte, Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (Sämmtliche Werke. Bd. I, S. 474; 482 ff.).

musste, sich möglichst nahe an den kurz vorher aufgetretenen kühnen Revolutionär in der Philosophie anzuschliefsen. So hängt es mit seiner berechtigten historischen Stellung und der eigenthümlichen Gröfse seiner Art, zu philosophiren, zusammen, wenn er den Geist der Kantischen Lehre umdeutend in die Worte zusammenfasst: „die Vernunft ist absolut selbständig; sie ist nur für sich; aber für sie ist auch nur sie."

Dagegen lässt es sich nur schwer verstehen, wie auch noch heute, wo wir von dem Erscheinen der Vernunftkritik durch nun schon fast hundert Jahre getrennt sind, die erwähnte Ansicht aufrechterhalten werden kann. Nach K. Fischer soll Kant nirgends gelehrt haben, dass die Empfindungen in einem Etwas aufser uns ihren Ursprung haben. Sei es doch ganz ungereimt, dass unsere Empfindungen irgendwo anders stattfinden als in uns! — Wohl, dies hat auch Kant ungereimt gefunden. Allein etwas ganz Anderes ist die Annahme, dass der Anstofs zu unseren Empfindungen aufser uns liege. Und hierin fand wenigstens Kant keinen Widerspruch. Allein Fischer liest über all' die selbst in der ersten Auflage unzähligen Stellen hinweg, wo in absolut bestimmter Weise die Existenz eines Dinges an sich behauptet wird, und bleibt dabei, dass, wenn von der Erscheinung Begriffe, Anschauungen, Eindrücke abgezogen werden, das „leere Nichts" herauskomme. Allerdings sagt Kant an mehreren Stellen, dass das Ding an sich für uns (d. h. für unser theoretisches Erkennen) Nichts sei. Allein aus dieser problematischen Bezeichnung (vgl. S. 15) macht jener eine rein negirende Behauptung, und ferner erwägt er nicht, ob das, worin der Kritiker Kant's mit Recht einen Widerspruch erblickt, auch für dessen eigenes Denken ein solcher gewesen sei. Dieses Denken bewegt sich keineswegs in so einfacher, glatter und wohlfeiler Consequenz, läuft keineswegs so am Schnürchen, wie sich dies Fischer denkt. Es ist weit mehr in die Schwierigkeiten der Sachen hineinverflochten und daher vielseitiger, freilich auch widerspruchsvoller, als es nach dieser Darstellung scheint.[1]

---

[1] K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. 2. Aufl. Bd. III, S. 342 ff.; 438 ff. — Uebrigens bleibt sich Fischer nicht consequent. Die Verstandesbegriffe sollen auf einen Gegenstand jenseits der Erfahrung „deuten" (S. 442; 445). Also wäre das Ding an sich doch wenigstens eine problematische

Nicht weniger lebhaft wendet sich Cohen gegen die Posit vität des Dinges an sich. Die Frage nach einer aufser uns b findlichen Vorstellung soll gar keinen Sinn haben. Das Ding sich sei das „leibhaftige Geschöpf unseres Verstandes", ein aus d Formen unseres Selbstes ausstrahlender Schein, eine Ausgeburt d synthetischen Einheiten der Causalität und der Substanz, und d Dies soll Kant gelehrt haben, Kant, der gegen die Verflüchtigu des Dinges an sich als gegen eine grobe Verdrehung seiner Leh protestirte! Er begnügt sich nicht, wie Cohen, mit einer in laut Beziehungen zwischen Sinnlichkeit und Verstand verwehenden, i der Luft schwebenden Realität; er glaubt noch nicht am End alles Philosophirens angekommen und vor allen weiteren philo sophischen Fragen geschützt zu sein, wenn er etwas als „trans scendental", als formale Bedingung der möglichen Erfahrung nach gewiesen hat; er hat das Bedürfniss nach einer festen, den spitze und complicirten, niemals endgiltig abschliefsenden Bewusstseins verhältnissen entnommenen Realität und bekennt daher ehrlic an dem derben Dinge an sich festzuhalten.[1]

Existenz. Andererseits wieder soll es nach Kant dahingestellt sein, ob da Ding an sich Vorstellung sein könne (S. 442). Hiernach wäre es schon vie weniger: selbst sein Vorgestelltwerden wäre problematisch. Doch auc dabei bleibt es nicht. Wir hören: jede Vorstellung von einem Dinge a sich ist unmöglich (S. 344). Alle diese Stellen stehen unvermittelt nebe einander.

[1] Cohen, Kants Theorie der Erfahrung. S. 245 ff. — Sehr scharf find sich diese Verflüchtigung des Dinges an sich zu einem „imaginären", „sin losen" Begriffe auch bei Stadler dargestellt (Grundsätze der reinen Erkenn nisstheorie. S. 37 ff.; 46 f.; 72). — Nicht ganz so weit geht Lange (Geschich des Materialismus. Bd. II, S. 48 f.; 130). — Höchst eigenthümlich verhä sich die Sache bei Arnoldt. Die verschiedenen Seiten, die Kant i naivem, unbewusstem Widerspruche dem Dinge an sich beilegt, spricht ihm sämmtlich unter bewusster Abweisung des Widerspruches zu, wodurc die Widersprüche nur noch härter und unerträglicher werden. Wir sir des Dinges an sich als eines „Substrates" der Vorstellungen „assertoris gewiss", und dennoch ist uns das Ding an sich nicht als existirend, nic als Grund der Erscheinungen „bekannt", geschweige denn von uns in dies beiden Beziehungen „erkannt"! Existenz und Causalität gelten nicht vc An-sich des Dinges an sich, sondern nur insofern, als man das Ding an si nach Analogie der Erscheinungen beurtheilt. Daher soll auf Kantisch Standpunkte der Satz gelten: „die Dinge an sich sind nicht daseiend, ni in causaler Beziehung" (Kant's Prolegomena nicht doppelt redigirt. S. 50

Es bedarf nach den Erörterungen dieses Abschnittes keines weiteren Beweises, dass diese das Ding an sich eliminirende Auffassung Kant's dem Sinne seiner Philosophie weit ferner bleibt als die entgegengesetzte Ansicht, dass das Ding an sich von Kant nirgends in das Bereich des Problematischen gezogen worden sei.[1]

---

[1] Unter den neuesten Kantforschern hat diese Ansicht ihre Vertreter an Riehl, B. Erdmann u. s. w. Auch Zeller widmet ihr eine längere Begründung (Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. München 1873. S. 435 ff.).

VIERTER ABSCHNITT.

Kant's immanenter Rationalismus (Apriorismus).

1. Die Leistungsfähigkeit des positivistischen Erkenntnissprincipes. (Die erkenntnisstheoretische Grenze zwischen Erscheinung und Ding an sich.)

Ohne Zweifel wird Mancher, der meinen Untersuchungen bis hierher gefolgt ist, schon längst mit Staunen gefragt haben, was denn für ein Grund vorliege, eine Philosophie, die sich uns auf Schritt nnd Tritt als durch und durch widerspruchsvoll darstellt, wie eine hochbedeutende, erstaunliche Leistung des Menschengeistes zu behandeln, ja was es denn rechtfertigen könne, sich auch nur eingehend mit ihr zu beschäftigen. Es scheint, dass für denjenigen, der Kant's Denken als ein Ineinanderarbeiten fundamentaler ungelöster Widersprüche ansieht, seine Gröfse hinfällig werden müsse. Wer so urtheilt, vergisst indessen zunächst vollständig, dass die widersprechenden Factoren, deren Zusammenarbeiten den Grundcharakter dieser Philosophie ausmacht, von der Art sind, dass jeder von ihnen in gewissem Sinne und bis zu einem gewissen Grade Wahrheit, und zwar Wahrheit von fundamentaler Bedeutung, enthält. Zwei solche widersprechende Grundfactoren haben sich uns überall als dieser Philosophie eigenthümlich enthüllt: der erkenntnisstheoretische Fundamentalsatz des absoluten Skepticismus und der des Rationalismus.[1] Auf beide aber muss das menschliche Denken nothwendig stofsen, sobald es sich über die Möglichkeit, Grenzen und Grade des Erkennens Rechenschaft geben

[1] Vom exclusiven Subjectivismus wissen wir, dass er durch ein eigenthümliches Zusammenwirken beider Grundfactoren entsteht (vgl. S. 48 ff.).

will; jeder von beiden drängt sich, wie aus unserer ganzen Untersuchung hervorgeht, mit gewichtigen, entscheidenden Gründen auf. Keinesfalls wird daher der Philosoph einen der beiden Fundamentalsätze als gänzlich wahrheitslos und unberechtigt zurückweisen dürfen; vielmehr wird es seine Aufgabe sein, beide in der Weise zu verbinden, dass sie sich gegenseitig gewisse Schranken ziehen. Bei Kant verhält es sich nun in der That so; und darin eben liegt die Tiefe seines Denkens, dass er es überall in seinen Untersuchungen mit beiden fundamentalen Principien zu thun hat. Allen seinen Widersprüchen liegt der wenn auch nur dunkel bewusste Drang zu Grunde, jedem der beiden Principien in gebührendem Maſse gerecht zu werden, sie trotz ihrer gegenseitigen Abstoſsung zusammenzubinden. So sind also die Widersprüche, in denen er sich bewegt, selbst schon ein Beweis für das Umfassende und Tiefgehende seines Denkens.

Allein warum war denn Kant, so wird man weiter fragen, nicht im Stande, eine klarbewusste Einsicht in die Bedeutung und Tragweite jener beiden Principien zu erlangen? Warum blieb er denn überall in Widersprüchen, unhaltbaren Halbheiten und schielenden Zweideutigkeiten stecken? Wer so, wie Kant, in Widersprüchen herumschwankt, dem kann man doch nicht einmal ein scharfes, energisches Denken, geschweige denn eine die Menschheit erleuchtende, epochemachende Behandlungsweise der Probleme zugestehen! Indessen wird sich derjenige, der so spricht, vielleicht zufrieden geben, wenn er noch Folgendes bedenkt. Erst auf einer sehr hohen Stufe der Abstraction gelangt das menschliche Denken zu erkenntnisstheoretischen Untersuchungen. Erst nachdem es lange Zeit hindurch mit mehr oder weniger Zuversicht die Natur und den Geist, das Weltinnerste und seine Erscheinungen in die Sphaere des Erkennens gezogen hat, wird es ihm möglich, sich das Erkennen selbst zum Problem zu machen. Sind nun schon die erkenntnisstheoretischen Untersuchungen überhaupt so schwieriger Natur, dass das menschliche Denken erst durch mannichfaltige, mehr oder weniger fehlgreifende, einseitige, widerspruchsvolle Versuche in ihnen heimisch werden kann, so scheint mir dies in ganz besonders hohem Maſse gerade von der Aufgabe zu gelten, jene beiden Fundamentalprincipien, von denen jedes für seine Alleingeltung gute Gründe vorzubringen hat, in richtiger Weise

zu verbinden. Da nun Kant der Erste ist, der mit vollem Bewusstsein Möglichkeit und Grenzen des Erkennens zum Grundproblem der Philosophie erhob, so ist es kein Wunder, wenn er die letzten Principien des Erkennens noch nicht in aller Schärfe bloſszulegen und zu einer widerspruchsfreien Theorie zu vereinigen weiſs. — Ich will hier selbstverständlich keineswegs seine sämmtlichen Verdienste um die Erkenntnisstheorie ans Licht stellen. Mir lag hier nur daran, zu zeigen, dass sich selbst schon in den Widersprüchen derselben die Tiefe und Energie seines Denkens offenbare, und dass daher mit dem Aufweisen dieser Widersprüche keineswegs schon die Leugnung der Gröſse Kant's ausgesprochen sei.

Bevor ich in der Analyse des Kantischen Denkens fortfahre, wird es nöthig sein, einige allgemeine Erörterungen anzustellen. Diese sollen uns in den Stand setzen, den neuen Factor, den wir aus seinem Denken herausheben werden, zu den beiden erkenntnisstheoretischen Fundamentalprincipien in das richtige Verhältniss zu bringen.

Bisher haben wir nirgends geprüft, ob denn wohl die Grenze des Dinges an sich gegen die Vorstellungen so laufe, wie Kant dies voraussetze (vgl. S. 12). Wir gaben zu, dass alles, was er als zu den Erscheinungen gehörig ansieht, auch wirklich zu ihnen gehöre, und fragten uns bloſs, welche Bestimmungen er dem Gebiete gebe, das er selbst zum Dinge an sich rechnet. Nun aber wollen wir prüfen, ob er denn auch die Grenzen des Dinges an sich gegen die Erscheinungen richtig ziehe, ob nicht Manches, was er ohne jedes Bedenken als Erscheinung oder Vorstellung behandelt, wenn es überhaupt existirt, nur im Dinge an sich existiren könne. Und in der That, wir werden finden, dass eine gewisse, bis jetzt unberücksichtigt gelassene Seite seines Denkens nach seiner Ansicht nur die Erscheinungen angeht, während in Wahrheit durch sie dem Dinge an sich Bestimmungen gegeben werden. Und wir werden weiter finden, dass es sich auch bei dieser Seite seines Denkens um eine, allerdings überaus versteckte und vollständig unbewusste Anwendung des rationalistischen Princips handelt.

Wir haben uns also zunächst darüber klar zu werden, wie die Grenze zwischen dem Dinge an sich und der Vorstellungswelt in erkenntnisstheoretischer (also nicht metaphysischer) Beziehung

laufe. Diese Aufgabe lässt sich auch noch anders formuliren. Die Annahme des Dinges an sich hat nämlich, wie uns die Auseinandersetzungen zu Beginn des ersten Abschnittes gezeigt haben, allein darin ihren wahren Grund, dass zu Anfang alles Philosophirens die Gesammtheit der Gegenstände in zwei Gebiete zerfällt: in ein Gebiet dessen, was wir mit unbezweifelbarer Gewissheit und absoluter Selbstverständlichkeit wissen, und in ein absolut fragliches, in jeder Beziehung zweifelhaftes Gebiet. In jenes Gebiet gehört alles das, was wir als unsere Vorstellung kennen. Was dagegen über unsere Vorstellungen hinausliegt, ist zu Beginn des Philosophirens absolut zweifelhaft. Eben dieses Gebiet nun, von dem Jeder, der zu philosophiren beginnt, fragen muss, ob sich denn überhaupt irgend etwas über seine Existenz und Beschaffenheit ausmachen lasse, bezeichneten wir mit dem Ausdrucke „Ding an sich." Wir können daher unsere jetzige Aufgabe auch dahin bestimmen, dass wir genau festzustellen haben, was denn alles nach dem positivistischen Fundamentalsatze (vgl. S. 3), der zu Beginn des Philosophirens wenigstens das einzige erkenntnisstheoretische Princip ist, in das Bereich des Wissens falle, was also absolut selbstverständlich sei. Wir haben also, kurz gesagt, die Leistungsfähigkeit des positivistischen Erkenntnissprincipes genau festzustellen. Auch so liefse sich unsere Aufgabe formuliren, dass wir genau zu bestimmen haben, was alles in den noch unbestimmten Ausdruck: „unsere Vorstellungen" hineinfalle. — Es ist selbstverständlich, dass für denjenigen, der jenes erkenntnisstheoretische Princip — wie dies auch bei Kant nach der einen Seite seines Denkens der Fall ist — überhaupt, nicht etwa nur zu Beginn des Philosophirens, für das ausschliefslich geltende ansieht, unsere Untersuchung zugleich ergeben wird, was überhaupt jemals Gegenstand des Wissens werden könne, und was für immer in das Bereich des absolut Zweifelhaften und Unbestimmten hineingehöre.

Die Wichtigkeit dieser Grenzbestimmung zwischen dem Dinge an sich und unseren Vorstellungen leuchtet ganz besonders dann ein, wenn man erwägt, dass sich in dem Wissen von unseren Vorstellungen das absolut unbezweifelbare Wissen erschöpft, und dass alle etwa sonst noch vorhandenen Erkenntnissprincipien doch niemals ein absolut sicheres Wissen zu bieten im Stande sind (vgl. S. 5 f.) Was könnte nun für den Philosophen wichtiger sein, als

zu bestimmen, wieweit sich das Gebiet des absolut unbezweifelbaren Wissens erstrecke, und wo das Gebiet des nicht mehr absolut sicheren Wissens anfange? Und diese Wichtigkeit erhöht sich, wenn man bedenkt, dass so viele Philosophen das Wissen principiell auf unsere Vorstellungen beschränken und den ersten Fundamentalsatz des Erkennens für den einzigen halten. Gerade von diesen Philosophen erwartet man, dass sie vor allen Dingen haarscharf bestimmen, wo das absolut zweifelhafte Ding an sich anfange, wieviel sich auf Grund ihres einzigen Erkenntnissprincipes erkennen lasse. Und doch habe ich bisher nirgends auch nur den Versuch gefunden, eine solche Bestimmung zu unternehmen. Ueberall wird vorausgesetzt, es verstehe sich von selbst, wie die Grenze zwischen unseren Vorstellungen und dem Dinge an sich laufe. Indessen findet man überall da, wo diese Voraussetzung gemacht wird, zugleich den Beweis, dass diese Voraussetzung falsch sei; denn überall wird zu „unseren Vorstellungen", zu dem absolut Unbezweifelbaren weit mehr gerechnet, als in Wahrheit dazu gehört, und so die Grenze des Dinges an sich mit Unrecht zurückgedrängt.

Wir sagten bisher, „unsere Vorstellungen" seien das Einzige, was sich durch keinen Zweifel irgendwie antasten lasse. Hiermit ist im Grunde zuviel gesagt. Streng genommen darf der Philosoph nur aussprechen, dass es aufser seinen eigenen Vorstellungen nichts gebe, was ihm absolut unbezweifelbar feststehe. Nur meine eigenen Vorstellungen sind mir absolut gewiss, durch keinen Zweifel entreifsbar; denn nur meine eigenen Vorstellungen kommen mir unmittelbar als dieses so und so beschaffene Sein zum Bewusstsein. Ob aufser meinen Vorstellungen noch andere Vorstellungen, andere vorstellende Subjecte existiren, ist nicht mehr absolut unbezweifelbar, und muss für denjenigen, der das Wissen sich lediglich auf die Vorstellungen beziehen lässt, also nur den positivistischen Fundamentalsatz anerkennt, für alle Zeit unerkennbar bleiben. Wer das Wissen auf die Vorstellungen einschränkt und es dennoch für selbstverständlich hält, dass es eine Mehrheit vorstellender Subjecte gebe, vergisst, welchen Sinn allein die Einschränkung des Wissens auf die Vorstellungen haben kann; er vergisst, dass diese Einschränkung überhaupt nur einen Sinn hat als Ausdruck der Einsicht, dass einzig das unmittelbar Erfahrene absolute Gewissheit giebt. Für jeden Menschen aber

haben nur die Vorstellungen den Charakter des unmittelbar Erfahrenen, die zu seinem Innesein, zu seinem Bewusstsein gehören. Es bleibt sonach vom Standpunkte des positivistischen Principes aus ganz dahingestellt, ob ich über das, was ich nicht unmittelbar als meine Vorstellung habe, etwas mit Hilfe dieser meiner Vorstellungen ausmachen dürfe. Es würde also der Standpunkt desjenigen, der, trotz der Einschränkung des Wissens auf die Vorstellungen, die Existenz einer Mehrheit vorstellender Subjecte zu wissen behauptet, der Grundlage eines erkenntnisstheoretischen Principes vollständig entbehren. Wer eine Mehrheit vorstellender Subjecte als wissenschaftlich feststehend annimmt, giebt damit *eo ipso* zu, dass er es für möglich halte, vermittelst gewisser Vorstellungen, die er in sich findet, das über alles für ihn unmittelbar erfahrene Vorstellen hinausliegende Gebiet in gewisser Hinsicht zu erkennen; er macht diejenigen unter seinen Vorstellungen, die ihm mit Bezug auf die gegebene Frage als denknothwendig erscheinen, zum Maſsstabe für das, was für ihn nie Vorstellung werden kann, also für das Ding an sich; er nimmt sonach auſser dem positivistischen auch das rationalistische Erkenntnissprincip an. Wer dieses zweite Princip leugnet, muss es sonach vollständig dahingestellt sein lassen, ob sein logisches Bedürfniss, eine Mehrheit vorstellender Subjecte anzunehmen, mehr als eine bloſse in seinem Vorstellungskreise auftauchende Einbildung sei. Wir können somit kurz aussprechen: wer (und dies thut auch Kant nach der einen Seite seines Denkens hin) es für in keiner Weise möglich hält, mit seinem Vorstellen über das Vorstellen hinauszugreifen, muss den Standpunkt des Solipsismus für ebenso wahrscheinlich halten als sein Gegentheil; er hat absolut kein Mittel in der Hand, diesen Standpunkt mit irgend einem Grunde sei es zu stützen, sei es zu widerlegen. Denn mit jedem Grunde, den er anführte, würde er dem, was er lediglich als seine Vorstellung kennt, eine Geltung über sein Vorstellen hinaus zuschreiben. — Nach allem Früheren versteht es sich von selbst, dass auch mittelst des rationalistischen oder eines noch etwa vorhandenen anderen Erkenntnissprincipes die Mehrheit vorstellender Subjecte niemals mit absoluter Sicherheit erkannt werden kann.

Wer also lediglich ein Wissen von den Vorstellungen zugiebt, darf, wofern er wissenschaftlich spricht, immer nur von seinen

eigenen Vorstellungen reden, und zwar, wie sich aus dem Vorangehenden von selbst ergiebt, immer nur von seinen bewussten. Denn warum sind mir meine Vorstellungen über allen Zweifel absolut erhaben? Doch nur darum, weil ich sie in unmittelbarem Innesein besitze, weil sie mir in meinem Bewusstsein gegenwärtig sind. Wenn daher gesagt wird, dass mir nur meine Vorstellungen unbezweifelbar gewiss sind und mein Wissen daher lediglich auf sie gehen kann, so sind selbstverständlich nur meine bewussten Vorstellungen gemeint. Mag es in mir und Anderen unbewusste Vorstellungen geben oder nicht: für jeden Fall gehören sie zum Dinge an sich. Wer das Wissen auf die Vorstellungen einschränkt, schränkt es *eo ipso,* wenn er damit überhaupt etwas Principielles gesagt und nicht ins Blaue geschwatzt haben will, auf seine bewussten Vorstellungen ein. Er darf weder von einer Mehrheit vorstellender Subjecte, noch von unbewussten Vorstellungen reden. Das vorstellende Subject Peter oder Paul und sämmtliche unbewusste Vorstellungen sind ihm ganz ebenso ein problematisches Jenseits, wie die innersten Geheimnisse der Gottheit. Er muss, wenn er sein Nichthinauskönnen über die Vorstellungen consequent durchführt, gestehen, dass er von jenen scheinbar so naheliegenden Gegenständen ebenso wenig wissen könne wie von der metaphysischen Wurzel der Welt, nämlich absolut nichts. Denn jene liegen wie diese schlechtweg außerhalb dessen, was ihm durch unmittelbares Innesein gewiss ist.

Wir wissen jetzt also soviel: wer keinen anderen Gegenstand des Wissens als die Vorstellungen zugiebt, spricht damit *eo ipso* aus, dass es für ihn keinen anderen Gegenstand des Wissens geben könne als seine eigenen bewussten Vorstellungen. Damit ist zugleich gesagt, dass es überhaupt (d. h. auch mittelst des rationalistischen oder eines sonst noch etwa vorhandenen Erkenntnissprincipes) unmöglich ist, über das, was jenseits der eigenen bewussten Vorstellungen liegt, etwas absolut Sicheres zu erkennen. Wir gehen nun weiter und fragen, welche Beschaffenheit im Großen und Ganzen denn die bewusste Vorstellungswelt des Einzelnen besitze. Wir werden dabei sehen, dass gewisse Eigenthümlichkeiten, die man bei weniger genauem Hinsehen der bewussten Vorstellungsmasse des Einzelnen wie etwas Selbstverständliches beizulegen geneigt ist, ihr vollständig mangeln, und dass,

wenn sie existiren, sie jedenfalls nur im Dinge an sich vorkommen können, also für denjenigen, der ausschliefslich den positivistischen Fundamentalsatz des Erkennens gelten lässt, niemals Gegenstand des Wissens werden dürfen.

Wenn wir uns das Ganze unserer bewussten Vorstellungen, ihr Aufeinanderfolgen und Nebeneinanderbestehen, genau vergegenwärtigen, so werden wir zu der unwiderleglichen Wahrnehmung geführt, dass unsere bewussten Vorstellungen, in strenger Isolirung für sich betrachtet, ein absolut gesetzloses, unzusammenhängendes Aggregat bilden. — Die Selbstwahrnehmung lehrt uns unwidersprechlich, dass jeden Augenblick Vorstellungen aus unserem Bewusstsein absolut verschwinden und neue, unmittelbar vorher schlechterdings nicht dagewesene in dasselbe eintreten. Die Bedingungen dieses absoluten Anfangens und absoluten Aufhörens sind sehr mannichfaltig: es kann ebensowohl durch streng logisches Nachdenken erfolgen, als durch das unwillkürliche Träumen der Phantasie oder durch das Umwenden des Kopfes, das Hin- und Hergehenlassen der Augen, ein zufälliges Anstreifen mit der Hand und dgl. Doch diese Veranlassungen interessiren uns hier nicht. Für uns ist allein dies wichtig, dass unseren bewussten Vorstellungen, sobald wir das Bewusstsein in strenger Isolirung betrachten, die Continuität des Geschehens absolut mangelt. So kann denn natürlich innerhalb des Bewusstseins auch von Gesetz, Ordnung, ja selbst nur von Regel nicht im Mindesten die Rede sein.

Gesetzmäfsigkeit und Zusammenhang kommt nur dadurch in meine bewussten Vorstellungen, dass ich sie in eine transsubjective gesetzmäfsige Wirklichkeit einordne. Nur dadurch werden mir meine Vorstellungen zu einem gesetzmäfsig verknüpften Ganzen, dass ich voraussetze: jede eben bewusst gewordene Vorstellung sei nicht etwa in Wirklichkeit aus dem Nichts entsprungen, sondern entweder schon als unbewusste Vorstellung[1] in mir vorhanden gewesen und nur durch irgend eine Veranlassung in mein Bewusstsein emporgetaucht, oder sie sei durch ein aufserhalb meines bewussten und unbewussten Vorstellungskreises vorhandenes wirkliches Ding, indem dieses mein Bewusstsein irgend-

[1] Auf den Ausdruck „unbewusste Vorstellung" lege ich kein Gewicht. Es sollen damit nur kurz die beim Verschwinden meiner bewussten Vorstellungen innerhalb meines Selbstes zurückbleibenden x bezeichnet sein.

wie afficirte, in demselben erweckt worden; und dementsprechend sei jede eben aus meinem Bewusstsein getretene Vorstellung nicht etwa spurlos ins Nichts verschwunden, sondern sie bestehe als meine unbewusste Vorstellung ohne Unterbrechung weiter, und aufserdem, falls ihr ein wirkliches Ding entspricht, existire auch dieses Ding ruhig fort, unberührt von dem Kommen und Gehen der ihm correspondirenden Vorstellung. Diese Voraussetzung erst ist es, was meine bewussten Vorstellungen in gesetzmäfsiger Verknüpfung erscheinen lässt. Nur wenn ihr Bewusstwerden in causaler Verbindung steht mit einem schon für sich geordneten Ganzen von Dingen an sich und aufserdem speciell mit dem gleichfalls schon für sich geordneten Ganzen meiner unbewussten Vorstellungen, und wenn ferner trotz ihres Schwindens aus meinem Bewusstsein die entsprechenden Dinge und unbewussten Vorstellungen gesetzmäfsig weiter bestehen, kurz also nur dann, wenn meine bewussten Vorstellungen in eine geordnete Welt von Dingen an sich und in einen gleichfalls in sich zusammenhängenden Kreis zu mir gehörender unbewusster Vorstellungen eingefügt sind, kommt in meine bewussten Vorstellungen Ordnung und Zusammenhang.

Dies macht man sich nur selten klar, und doch bedarf es, um dies einzusehen, nur eines Sichbesinnens auf das, was Jedermann in seinem Bewusstsein als nebeneinanderbestehend und aufeinanderfolgend in unwidersprechlicher Weise erfährt. Jetzt hat z. B. mein Bewusstsein die Vorstellung, heute fleifsig gearbeitet zu haben, zum Inhalte; unmittelbar daran knüpft sich der Vorstellungsinhalt, mit gutem Gewissen spazieren gehen zu können; doch plötzlich tritt das Wahrnehmungsbild der sich öffnenden Thür und des hereintretenden Briefträgers ein; das Briefträgerbild erscheint bald handausstreckend, bald mundöffnend, bald das Gegentheil thuend; zugleich verbinden sich mit dem Wahrnehmungsinhalte des Mundöffnens allerhand Gehörseindrücke, unter anderen auch einer mit dem Inhalte, dass es draufsen zu regnen anfange. Das Briefträgerbild verschwindet aus meinem Bewusstsein, und die Vorstellungen, die nun eintreten, haben der Reihe nach zu ihrem Inhalte: Ergreifen der Scheere, Oeffnen des Briefes, Vorwurf unleserlichen Schreibens, Gesichtsbilder mannichfachster Schriftzeichen, mannichfache sich daran knüpfende Phantasiebilder und Gedanken;

kaum ist diese Reihe vollendet, als wiederum die Vorstellung, fleifsig gearbeitet zu haben, und die mit Missmuth begleitete Wahrnehmung des fortfahrenden Regnens eintreten; doch beide verschwinden aus meinem Bewusstsein, und es taucht eine Vorstellung auf mit dem Inhalte, dass eine während des heutigen Arbeitens gelöst geglaubte Schwierigkeit nicht gelöst sei; damit zugleich sind die Vorstellungen: Willensfreiheit, empirische Nothwendigkeit, Verantwortlichkeit, Werth der Tugend, absoluter Zufall, Unbegreiflichkeit u. s. w. eingetreten und verbinden sich mit einander in der verschiedenartigsten, complicirtesten Weise; und ähnlich geht es weiter. Damit sind natürlich nicht sämmtliche Vorstellungen, die während dieser kurzen Zeit in meinem Bewusstsein vorüberzogen, genannt, sondern nur gewisse Marksteine angedeutet. Besonders hat man auch zu bedenken, dass dieses Vorstellungsspiel fortwährend von verschiedenen Gesichtsbildern mit dem Inhalte: Tisch, Stuhl, Buch, Bild, Wolke, Fliege u. s. w., desgleichen von verschiedenen Gehörseindrücken, z. B. einem Geräusche, das sich mit dem Bilde eines vorüberfahrenden Wagens verbindet; ebenso von verschiedenen Tast- und Hautgefühlen, z. B. dem Gefühle, dass ein Kleidungsstück schlecht sitze, oder dass es mich am Arme jucke, ferner von einem complicirten Durcheinander von Lust und Unlust u. s. w. mehr oder weniger deutlich begleitet ist. Man mache nun den allerdings ungewohnten, nur durch die gewaltsamste Abstraction ausführbaren Versuch, diesen Bewusstseinsinhalt von allem aufserhalb seines Umfanges Befindlichen, also von allen zum eigenen Ich gehörenden unbewussten Vorstellungen (oder vielleicht genauer: Vorstellungsspuren, Vorstellungsdispositionen) und von sämmtlichen wirklichen Dingen, die das Bewusstsein afficiren, völlig loszulösen und allein für sich zu betrachten. Hierdurch wird jener Bewusstseinsinhalt jedweder Continuität und dadurch jedweden Zusammenhanges und jedweder Regelmäfsigkeit beraubt und zu einem an jedem Punkte sozusagen durchlöcherten, beim Austreten jeder Vorstellung absolut abreifsenden, und beim Eintreten einer jeden absolut neu anfangenden Aggregate, zu einer völlig verrückten Zusammenhäufung des Allerheterogensten degradirt. So steht z. B. die Vorstellung, fleifsig gearbeitet zu haben, mit der Vorstellung, mit gutem Gewissen spazieren gehen zu können, doch nur dann in einer causalen Beziehung, wenn ich voraus-

setze, dass ich eine Menge unbewusste Vorstellungen besitze, die meine früheren Spaziergänge und das dabei empfundene Vergnügen zum Inhalte haben, dass sich ferner eine Association der Vorstellungen: „gethane Pflicht“ und „Berechtigung zu Vergnügen“ allmählich in mir festgesetzt hat und ununterbrochen in der Form einer unbewussten Disposition in mir schlummert, u. s. w. Und wenn dann plötzlich das Bild des Briefträgers auftaucht, so ist dies nur unter der Voraussetzung kein absolutes Wunder, dass unter den von meinem Bewusstsein unabhängigen Dingen an sich ein geordneter Zusammenhang (speciell das die Postbeamten zu gewissen geordneten Thätigkeiten veranlassende Postreglement) herrsche, und dass dieser Zusammenhang unter Anderem auch dasjenige transsubjective x, welches dem Briefträgerbilde entspricht, zu einer auf mein Bewusstsein einwirkenden Thätigkeit bestimmt habe. Besonders deutlich springt das absolut Zusammenhangslose des blofs für sich betrachteten Bewusstseinsinhaltes in dem Falle in die Augen, wo mir eine bewusste Vorstellung, die mir einige Zeit aus dem Bewusstsein geschwunden war, wieder auftaucht, wo ich also z. B. einen vorhin gesehenen Menschen wiedersehe. Wer nicht voraussetzt, dass diesem Menschen etwas aufserhalb meines Bewusstseins, also im Dinge an sich, correspondirt und daselbst beharrlich und in gesetzmäfsiger Verknüpfung existirt, so dass mein Bewusstsein davon wiederholt afficirt werden kann, muss es als ein reines Wunder, als eine absolute Neuschöpfung ansehen, dass das Bild des bestimmten Menschen zum zweiten Male in meinem Bewusstsein auftaucht.

Es ergiebt sich also mit vollkommener Evidenz, dass ich meinem Bewusstseinsinhalte, für sich betrachtet, die Praedicate der Continuität, Ordnung, gesetzmäfsigen Verknüpfung u. s. w. nicht beilegen darf. Selbst von einer regelmäfsigen Vorstellungsaufeinanderfolge kann innerhalb des Bewusstseins als solchen nicht die Rede sein. Mag z. B. auch oft in meinem Bewusstsein der Wahrnehmung des erwärmten Steines die Empfindung der Sonnenhitze unmittelbar vorangehen, so findet doch sicherlich ebenso oft jede der beiden Wahrnehmungen ohne die andere statt; oder es können beide Wahrnehmungen durch allerhand andere dazwischentretende Bewusstseinsvorgänge getrennt sein; ja es kann mir zuweilen erst nach der Wahrnehmung des erwärmten Steines die

Sonnenwärme ins Bewusstsein treten. Gründe ich nun mein Wissen lediglich auf das unmittelbare Erfahren, so ist es mir natürlich nicht gestattet, aus meinen bewussten Vorstellungen durch Ausmerzen gegebener und Einschalten nicht gegebener Vorstellungen, durch Aneinanderrücken, Trennen, Umstellen gewisse regelmäſsige Folgen herauszupraepariren. Das positivistische Princip hat die bewussten Vorstellungen einfach in ihrer gegebenen Aufeinanderfolge aufzunehmen; diese gegebene Aufeinanderfolge aber zeigt jede etwa aufzutauchen scheinende Regel sehr bald gestört, durchbrochen, verkehrt.

Wer also dem positivistischen Fundamentalsatze des Erkennens Alleingeltung zuspricht, darf weder von gesetzmäſsiger, noch von regelmäſsiger Verknüpfung der Vorstellungen reden; er hat kein Mittel, etwas gegen die Möglichkeit einzuwenden, dass die kommenden, resp. gehenden Vorstellungen aus dem Nichts entstehen, resp. ins Nichts verschwinden. Wollte er behaupten, dass seine Bewusstseinsgebilde als in ein zusammenhängendes auſserhalb seines Bewusstseins befindliches Ganzes eingeschaltet gedacht werden müssen, so würde er damit für gewisse Vorstellungen, die er lediglich als seine eigenen Bewusstseinsgebilde mit unbezweifelbarer Gewissheit kennt, nämlich für die Vorstellungen: Continuität, Regelmäſsigkeit, Causalität, Ordnung u. s. w., eine darüber hinausgehende, sich in das absolut problematische Gebiet jenseits seines Bewusstseins, also in das Ding an sich erstreckende Geltung in Anspruch nehmen. Jeder, der erkannt zu haben meint, dass Verknüpfung und Zusammenhang zwischen den Vorstellungen herrsche, hat eben damit das Denknothwendige zum Maſsstabe für das Ding an sich gemacht. Wer dem Denken keine über das Subjective hinausgehende Macht zuerkennt, darf auch nicht in dem Falle hiervon eine Ausnahme machen, wo ihn das Denken nöthigt, anzunehmen, dass sich jenseits seines Bewusstseins unter einander causal verknüpfte Glieder, die auch seine bewussten Vorstellungen in Zusammenhang bringen, befinden. Was berechtigt ihn denn, zu behaupten, dass diese ganze Nöthigung des Denkens mehr als sein Bewusstseinsgebilde sei?

Wenn ich gewissen Begriffen, die sich meinem Denken als unabweislich aufdrängen, für das Gebiet, welches meine Vorstellungen nie erreichen können, auch nur insoweit Geltung einräume,

als ich auf diesem Gebiete gewisse Existenzen annehme, welche die Fetzen meines Bewusstseins zu einem verknüpften, zusammenhängenden Complexe ergänzen: was will ich dann dagegen sagen, wenn Andere eine viel weitergehende Zusammenstimmung der Denknothwendigkeit und des Dinges an sich behaupten? Mit jener Annahme habe ich zugestanden, dass gewisse Gebilde meines Bewusstseins auch da gelten, wo mein Vorstellen nie hinkommt; mag ich mir nun auch dieses Gebiet, auf welches ich meine denknothwendigen Begriffe anwende, als meinen bewussten Vorstellungen eng benachbart denken, es bleibt doch immer ein Gebiet, das von mir nie unmittelbar erfahren, erlebt, mit unmittelbarem Innesein ergriffen werden kann; ich muss über alles, was ich vorstelle, je vorgestellt habe und vorstellen werde, hinausgehen, wenn ich behaupte, dass meine Bewusstseinsgebilde sich durch aufserhalb meines Bewusstseins fallende Glieder zu einem geordneten Complexe ergänzen. Ist einmal dieser Schritt gethan, so ist damit *eo ipso* auch die Befugniss ausgesprochen, die Denknothwendigkeit zur Bestimmung ferner liegender, meinem Bewusstsein nicht unmittelbar angrenzender Theile des Dinges an sich zu benützen. Es wäre reine Willkür, anzunehmen, dass die denknothwendigen Begriffe nur mit Rücksicht auf den Zweck, Zusammenhang unter den Vorstellungen hervorzubringen, als Mafsstab für das Ding an sich gelten, also nur für die Bestimmung der meinem Bewusstsein angrenzenden Theile des Dinges an sich angewandt werden dürfen. In der Denknothwendigkeit ist keine Spur von einem Hinweise darauf enthalten, dass sie nur in diesem partiellen (übrigens vollständig elastischen, und auch schon darum unhaltbaren) Sinne für das Ding an sich Geltung habe.[1]

[1] Fechner sagt ganz richtig: „Jene Weisen, von uns aus über uns hinaus (d. h. auf metaphysische Dinge) zu schliefsen, sind im Grunde nur dieselben, mit denen wir überall vom Hier aufs Dort, vom Heute aufs Morgen schliefsen, und womit alle Erfahrungswissenschaft vom Gegebenen aufs Nichtgegebene schliefst“ (Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht. Leipzig 1879. S. 16 f.). Allerdings führt Fechner diese Schlussweisen nicht auf das rationalistische Princip zurück. — Auch dessen ist er sich wohl bewusst, dass sich die Existenz einer Aufsenwelt, ja auch nur einer Mehrheit bewusster Subjecte nie im strengen Sinne beweisen und mit absoluter Gewissheit erkennen lasse (S. 18; 229). Doch irrt er, wenn er meint, dass wir schon in unseren Wahrnehmungen und Gedanken, „ohne über unser

Jetzt wird es auch klar sein, warum die Ueberschrift dieses Abschnittes von dem Principe des immanenten Rationalismus spricht. Dieser und der vorige Abschnitt handeln zwar von genau ebendemselben erkenntnisstheoretischen Principe. Allein dieser Abschnitt betrachtet es insofern, als es unmittelbar dazu benützt wird, die Theile unseres bewussten Vorstellungsaggregates durch Einschaltung in nicht bewusste, also transscendente causale Reihen zusammenhängend zu machen. Eben wegen dieser unmittelbaren Beziehung zur Vorstellungswelt bezeichne ich das in der genannten Weise angewandte rationalistische Princip als immanent. Die Beziehung zur Vorstellungswelt ist so eng, dass von Kant die durch dieses Princip zur Zusammenbindung der bewussten Vorstellungen gewonnenen Glieder fälschlich ohne Weiteres mit zur Vorstellung gerechnet werden. — Warum ich, im Unterschiede hiervon, das rationalistische Princip in seiner Anwendung auf das in scharfem Gegensatze zur Vorstellung gewusste Ding an sich als metaphysisch bezeichnete, bedarf keiner Rechtfertigung.

In welchem Sinne allein kann also nach allem Bisherigen derjenige, nach dessen Ansicht die denknothwendigen Begriffe da, wo unser Vorstellen nicht hinkommt, ihre Geltung verlieren, von Gesetz, Zusammenhang, causaler Verknüpfung und dgl. reden? Offenbar hat er das volle Recht, auszusprechen, dass zu der und der Zeit Vorstellungen mit dem ganz allgemeinen Inhalte: „Gesetz", „Causalität" und dgl. oder mit dem mehr besonderen Inhalte irgend welcher bestimmten Gesetze, bestimmten causalen Beziehungen und dgl. in seinem Bewusstsein aufgetreten sind. Wenn er sagt: „jetzt eben habe ich die Vorstellung, dass zwischen der Luftströmung und der Bewegung des Laubes eine causale Beziehung herrscht", so berichtet er damit etwas unbezweifelbar Gewisses. Denn er sagt nichts weiter, als dass ein gewisses einzelnes Factum innerhalb seines Bewusstseins eingetreten ist. Dagegen muss es ihm vollständig zweifelhaft bleiben, ob die causale Beziehung oder regelmäſsige Aufeinanderfolge[1], die er sich in seiner gegenwär-

---

Inneres dabei herauszugehen", einen ursächlichen Zusammenhang zu entdecken im Stande seien (S. 225).

[1] Die obigen Ausführungen gelten ebenso für den Fall, dass Jemand unter Causalität nichts weiter als regelmäſsige Aufeinanderfolge verstehen, also den Gedanken einer von A zu B hinüberreichenden Beziehung

tigen Vorstellung als von einem gewissen Vorstellungsinhalte (z. B. von den succedirenden Wahrnehmungen: Luftstrom — bewegte Blätter, oder von den Vorstellungen: Tadel des Schülers — Besserung desselben) geltend denkt, nun auch wirklich über den Moment oder gleichsam den Ort dieser gegenwärtigen Vorstellung hinaus, also auch dann, wenn er diese bestimmte causale Verknüpfung nicht mehr mit Bewusstsein vorstellt, Geltung habe. Er weiss nur soviel, dass sich in einem bestimmten Zeitmomente innerhalb seines Bewusstseins die Vorstellungsinhalte A und B mit dem Vorstellungsinhalte „causale Beziehung" verbanden. Dagegen würde er, wenn er mehr zu wissen vorgäbe, in das Ding an sich hineingreifen. Es würde dies in folgenden zwei Fällen geschehen. Erstlich nämlich, wenn er schliefsen wollte, dass A und B auch insofern, als sie nicht in seinem Bewusstsein unmittelbar gegenwärtig sind, unter einander causal verknüpft seien. Mag er nun behaupten, dass die A und B correspondirenden realen Dinge eine causale Verknüpfung haben, oder vorsichtiger sich so ausdrücken, dass die causale Beziehung zwischen den beiden Etwas bestehe, als welche A und B, wenn sie aus seinem Bewusstsein austreten, weiterexistiren: in jedem Falle stellt er Bestimmungen auf, die auf der Voraussetzung beruhen, dass sein subjectives Denken auch aufserhalb seines eigenen Umfanges, in dem für ihn transscendenten Gebiete, Geltung habe. Wir sahen vorhin, dass er selbst das absolute Zugrundegehen der Vorstellungen im Augenblicke ihres Austretens aus seinem Bewusstsein als möglich zugeben muss. Wie will er denn nun gar wissen, dass A und B aufserhalb seines Bewusstseins nicht nur überhaupt irgendwie weiterexistiren, sondern sogar weiterexistiren mit der näheren Bestimmung, dauernd causal verknüpft zu bleiben! Wer dem Begriffe der Causalität blofs subjective Bedeutung giebt, wie will der erkennen oder es nur wahrscheinlich machen, dass die Causalität auch da gelte, wo sein Bewusstsein aufhört! Jetzt eben hat er z. B. in seinem Bewusstsein drei Vorstellungen: erstens die Empfindung der Sonnenglut, zweitens die Wahrnehmung: rasche Ver-

---

gänzlich fernhalten wollte. (Dass dieser Gedanke in der „regelmäfsigen Aufeinanderfolge" in Wahrheit schon mitgedacht ist, geht uns hier nichts an.) In diesem Falle wäre eben der Begriff „Regel" der unrechtmäfsiger Weise transsubjectiv angewendete Begriff.

dunstung eines Wassertropfens und drittens die Vorstellung einer causalen Beziehung zwischen jenen beiden Vorstellungen; in der nächsten Minute jedoch treten aus irgend einer Ursache, z. B. weil er etwas Auffallendes wahrnimmt und dgl., jene drei Vorstellungen für längere oder kürzere Zeit aus seinem Bewusstsein heraus. Eben darum muss er es in Bezug auf diesen ganzen Zeitabschnitt völlig dahingestellt sein lassen, ob innerhalb desselben irgend etwas, was der causalen Verknüpfung jener beiden Vorstellungen irgendwie, sei es an correspondirenden realen Dingen oder an weiter dauernden unbewussten Vorstellungsdispositionen, entspricht, vorhanden sei.

Es bleibt nur noch übrig, den angekündigten zweiten Fall eines Uebergriffes in das Ding an sich zu erörtern und damit den letzten Rest der Hoffnung zu vernichten, dass es auf diesem Standpunkte gestattet sei, von Gesetz, Causalität u. s. w. anders als in dem Sinne einzelner zuweilen auftretender Bewusstseinsfacta zu reden. Man könnte nämlich glauben, es sei auf diesem Standpunkte wenigstens soviel zu behaupten gestattet, dass, wenn ich zwei bewusste Vorstellungen A und B mit Bewusstsein causal verknüpft habe, diese beiden Vorstellungen nun auch jedesmal, wenn sie in meinem Bewusstsein vorkommen, causal verknüpft seien, dass also die causale Verknüpfung zweier Vorstellungen wenigstens für das Vorkommen dieser Vorstellungen in meinem Bewusstsein ein für alle Mal gelte. Allein auch dies ist zuviel gesagt. Denn wenn die beiden Vorstellungen, die ich in irgend einem Zeitpunkte mit Bewusstsein causal verbunden habe, später einmal in meinem Bewusstsein wiederauftreten, ohne dass ich zugleich die Vorstellung der Causalität mit ausdrücklichem Bewusstsein mit ihnen verknüpfe, so würde die Behauptung, dass die beiden Vorstellungen in diesem späteren Zeitpunkte dennoch causal verknüpft seien, ein offenbares Hinübergreifen in das Gebiet jenseits alles mir zugänglichen Bewusstseins, in das Gebiet des Dinges an sich, enthalten. Ich frage einfach: war in dem angenommenen späteren Augenblicke jenen beiden Vorstellungen die Vorstellung der Causalität mit Bewusstsein associirt? Die Antwort lautet: nein, in meinem Bewusstsein befanden sich damals nur A und B, dagegen nicht die Vorstellung „causale Verknüpfung." Nehme ich nun dennoch an, dass damals A und B causal verknüpft waren, so war dies eine jenseits meines Bewusstseins fal-

lende Verknüpfung, und ich nehme somit an, dass wenigstens einige meiner Vorstellungen auch da gelten, wo ich nie mit meinem Vorstellen hinkomme. Setzen wir z. B. den Fall: ich habe einmal die bewussten Vorstellungen „Luftstrom“ und „bewegtes Laub“ mit Bewusstsein causal verbunden; irgend einmal nachher empfinde ich gleichfalls einen Luftstrom und sehe das bewegte Laub, denke jedoch, weil mich irgend etwas Anderes beschäftigt, nicht daran, dass eine causale Beziehung zwischen beiden Vorstellungen bestehe. In diesem Falle nun besitze ich, wenn ausschliefslich das positivistische Erkenntnissprincip gilt, schlechterdings kein Mittel, das mir die Behauptung gestattete, dass in dem späteren Zeitpunkte eine causale Beziehung zwischen beiden Vorstellungen vorhanden sei. Denn in dieser Behauptung läge ja *implicite* ausgesprochen, dass da, wo mein Vorstellen nicht ist, dennoch der Begriff der Causalität Giltigkeit habe.

Jetzt sehen wir auch klar, dass es auf diesem Standpunkte unmöglich ist, von der Causalität in dem Sinne zu reden, als wenn den Vorstellungen ein gewisses causales Fungiren, ein Aufeinanderwirken immanent wäre, das Sichbeziehen auf einander als eine Triebfeder in ihnen säfse. Causalität, Beziehung u. s. w. sind auf diesen Standpunkten nichts als Vorstellungsgebilde, die ich zuweilen mit anderen Vorstellungsgebilden — weifs Gott, aus welchem Grunde — associire. Die sich wie selbstverständlich einschleichende Meinung, als wäre den Vorstellungen, die ich mit Bewusstsein causal verknüpfe, die Causalität irgendwie innerlich eingepflanzt, als bestimmte die eine Vorstellung die andere, als besäfsen sie ein Vermögen, einen Trieb und träten vermittelst desselben in Beziehung zu einander, ist strenge fernzuhalten. Denn mein Bewusstsein zeigt mir nur einzelne Vorstellungen, zu denen ich zuweilen die Vorstellung der Causalität associativ hinzuthue. Causalität als eine bestimmende Function, als ein inneres Band giebt es auf diesem Standpunkte nicht.[1]

[1] Wir können hier die Frage übergehen, ob wir nicht wenigstens in den logischen Gedankenentwickelungen und in den Willensactionen die Causalität als ein solches inneres Bestimmen unmittelbar erfahren. Es würde dann eben diese unmittelbare Erfahrung ein hier und da vorkommendes Bewusstseinsereigniss sein, nimmermehr aber würde dadurch ohne Weiteres Ordnung in unser Bewusstsein gebracht.

Jetzt erst wissen wir, wie die Grenze zwischen Erscheinung und Ding an sich im erkenntnisstheoretischen Sinne läuft, und worin der Wissensschatz eines Standpunktes besteht, der alles Wissen auf das Vorstellen einschränkt und dem Denken die über sich hinausgehende, transscendente Bedeutung abspricht. Zum Dinge an sich gehört sonach alles aufser meinem eigenen bewussten Vorstellen. Und das Wissen auf die Vorstellungen einschränken heifst: es auf meine eigenen bewussten Vorstellungen einschränken. Der unbestimmt gelassene Ausdruck „Vorstellungen“ ist gleichbedeutend mit dem Ausdrucke „meine eigenen bewussten Vorstellungen.“ – Hiermit wissen wir zugleich, dass causale Beziehungen, Gesetze, Regeln *überhaupt auf keine Weise*, mögen welche Erkenntnissprincipien immer zu Grunde gelegt werden, mit absoluter Gewissheit erkannt werden können. Weder Beweise, noch irgend eine unmittelbare Gewissheit vermögen das Erkennen von Gesetzen u. s. w. vor der Bezweifelbarkeit in absoluter Weise zu schützen.

Im Grunde freilich ist der Ausdruck „Wissen“ für das, was der charakterisirte Standpunkt des absoluten Skepticismus zu leisten im Stande ist, eine viel zu grofse Ehre. Denn wie wir gesehen, kann das „Wissen“ desjenigen, der auf diesem Standpunkte steht, nur in einem Erzählen der von Moment zu Moment in seinem Bewusstsein vorkommenden Einzelvorstellungen bestehen. Unter diesen Vorstellungen kommen wohl auch viele vor, welche Gesetz, Kausalität und dgl. zum Inhalte haben. Allein dieser Inhalt hat hier nur die Bedeutung einer dann und wann eine kurze Zeit ausfüllenden Einzelvorstellung. Ein über den Augenblick der gegenwärtigen Vorstellung hinausreichendes *Gelten* der vorgestellten gesetzmäfsigen Beziehungen, also das Vorhandensein irgend eines geordneten, zusammenhängenden Ganzen, kann dieser Standpunkt nie und nimmer behaupten. Es giebt sonach für ihn kein eigentliches Erkennen, keine wissenschaftliche Thätigkeit. Selbst die angestrengteste Denkoperation ist nichts weiter als ein ganz geltungsloses Vorkommniss in meinem Bewusstsein; sie hat genau denselben Erkenntnisswerth wie die Vorstellung „geflügeltes Pferd“ oder „viereckiger Kreis.“ So besteht also das einzige Geschäft dieses die Alleingeltung des positivistischen Erkenntnissprincipes behauptenden Standpunktes darin, zu erklären, dass es kein eigentliches

Denken und Erkennen giebt, sondern lediglich ein Berichten über den absolut zusammenhangslosen Spektakel, den ich unbegreiflicher Weise in meinem Bewusstsein antreffe.

Hegel behauptet, der Skepticismus sei wohl unbezwinglich, jedoch nicht etwa für die Philosophie, sondern nur in subjectiver Beziehung; mit Rücksicht auf das Individuum nämlich, das sich in der Einzelheit halten und von der Philosophie keine Notiz nehmen wolle.[1] Wir kommen zu dem umgekehrten Resultate. Wir wissen, dass nur das unmittelbar Erfahrene mit unbezweifelbarer Gewissheit gewusst werden kann (vgl. S. 5 f.), und sehen uns daher zu dem den Wissensstolz beugenden Geständnisse genöthigt, dass die Wissenschaft kein Mittel besitzt, den Skepticismus, trotz seiner soeben dargelegten bodenlosen Absurdität, mit absoluter Gewissheit zu widerlegen. Das fünfte Kapitel dieses Abschnittes wird zeigen, dass dieser absurde Standpunkt nur durch Appellation an die Denkenergie des Individuums, also allerdings nur in subjectiver Weise, überwunden werden kann.

2. Ueberschätzungen der Leistungsfähigkeit des positivistischen Erkenntnissprincipes.

Ich hielt es darum für nöthig, diesen Standpunkt bis in seine letzten Consequenzen zu entwickeln, weil selbst in unserer nachkantischen Zeit, wo man sich doch bereits an Kant hätte orientiren können, und wo man darum die erkenntnisstheoretischen Principien deutlicher zu übersehen im Stande sein sollte, als dies jenem möglich war, sich die Erkenntnisstheoretiker über die Tragweite desselben in arger Unklarheit befinden. Sogar diejenigen Erkenntnisstheoretiker, die selbst diesen Standpunkt einnehmen, leben in dem naiven Glauben, trotz der principiellen Verwerfung des Zusammenstimmens von Denk- und Seinsnothwendigkeit, trotz der Degradirung des Denkens zu einer subjectiven Function, dennoch allerhand Einsichten über Gesetze, denen die Subjecte und ihre Vorstellungen unterworfen sein sollen, gewinnen zu können, — ganz zu geschweigen jener weit gröberen Inconsequenzen, die dem

[1] Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. 2. Aufl. Bd. II, S. 473 f.

Dinge an sich in dem Sinne eines den Vorstellungen zu Grunde liegenden Etwas allerhand Eigenschaften wie selbstverständlich zuschreiben.

Wir wollen diesen verhängnissvollen Mangel an einigen Beispielen näher beleuchten. Wie ich schon S. 9 andeutete, treibt sich selbst F. A. Lange ganz arglos in dem bezeichneten Widerspruche herum. Es ist hier nicht meine Aufgabe, die hohe Bedeutung, die er nicht nur für die Philosophie, sondern auch für unsere Cultur besitzt, aufzuweisen. Hier interessirt uns nur der erkenntnisstheoretische Grundwiderspruch, dessen er sich schuldig macht. Zu wiederholten Malen schärft er ein, dass unsere Welt nur eine Welt der Vorstellungen sei; wenn er von der physischen Organisation spreche, so meine er damit nur seine Vorstellung davon; auch den Gegensatz von Ding an sich und Erscheinung habe unser Verstand geschaffen.[1] Durch sein ganzes Werk geht die Tendenz, unseren Begriffen alle über die Vorstellungen hinausreichende Bedeutung zu rauben. Trotzdem aber gilt es ihm als ausgemacht, dass eine Mehrheit vorstellender Subjecte existire, dass Verstand und Sinnlichkeit Gesetzen unterworfen seien, dass wir eine geistige „Organisation" besitzen, dass es unbewusste Vorstellungen gebe, und dgl. Und ebenso wenig zweifelt er daran, dass in den äufseren Erscheinungen strenge Gesetzmäfsigkeit herrsche. Wir vermögen unsere Erfahrungen in Zusammenhang zu bringen und uns diese Welt im Causalzusammenhange aller Erscheinungen verständlich zu machen.[2] Und er weifs auch zu sagen, wie dieser Causalzusammenhang näher beschaffen ist: in Bezug auf die äufseren Erscheinungen bekennt er sich rückhaltlos zur mechanischen, atomistischen Weltanschauung. So gilt ihm auch die exacte Naturwissenschaft als vollkommen gesichert. Seiner Meinung nach umfasst ihr Gebiet auch die Psychologie. Der Psychologe hat der „somatischen Methode" zu folgen, d. h. sich so weit als möglich an die mit den psychischen Erscheinungen unauflöslich und gesetzlich verknüpften körperlichen Vorgänge zu halten; die Gesetze der Psychologie sind gar keine eigentlichen Gesetze, sondern stellen nur einen Theil der Folgen tiefer liegender physiologischer Gesetze

---

[1] Lange, Geschichte des Materialismus. Bd. II, S. 49; 50; 146; 411; 539.
[2] Derselbe, a. a. O. Bd. II, S. 147.

dar. Ja er spricht es geradezu aus, dass Naturerkennen und wissenschaftliches Erkennen dasselbe sind.[1] Es liefse sich eher erwarten, dass ein Philosoph, der alles Wissen auf die Vorstellungen einschränkt, die Erkenntnisstheorie oder vielleicht die Psychologie als die alleinige Wissenschaft anzusehen geneigt sein werde. Statt dessen wird die exacte Naturerkenntniss als Universalwissenschaft proclamirt. Lange giebt also ganz besonders in Bezug auf die äufseren Wahrnehmungsbilder seinen erkenntnisstheoretischen Standpunkt preis.

Der Grund dieser durchgreifenden Inconsequenz liegt darin, dass sich für ihn der Inhalt der Wahrnehmungsbilder, den er doch nur als vorgestellten kennt, unwillkürlich von der Function des Vorstellens loslöst und nicht blofs ein jeweilig Vorgestelltes, sondern auch etwas Besonderes für sich sein will. Der Inhalt der Wahrnehmungsbilder verselbständigt sich ihm zu einer besonderen Welt mit immanenten, unabhängig von den Vorstellungsacten des Subjectes geltenden Gesetzen, zu einem Dinge an sich, welches sich freilich unter der Maske der Vorstellung verhüllt. Wenn er von dem mechanischen Zusammenhange der Erscheinungen spricht, so hat dies doch nur den Sinn, dass sich der Inhalt unserer Wahrnehmungsbilder ganz abgesehen von unseren Vorstellungsfunctionen in mechanischem Zusammenhange befinde. Denn in unseren Vorstellungsfunctionen kommt ja vergleichsweise nur sehr selten der Inhalt „mechanische Causalität“ vor; nur dann und wann associiren wir gewissen Wahrnehmungsbildern die Vorstellung „mechanische Causalität.“ Und doch müsste sich Lange von seinem Standpunkte aus darauf beschränken, zu constatiren, dass er seinen Wahrnehmungsbildern ziemlich häufig die Vorstellung der mechanischen Causalität mit einem gewissen Nothwendigkeitsgefühle associire. Die Behauptung, dass der Inhalt gewisser oder gar aller Wahrnehmungsbilder einen immanenten mechanischen Zusammenhang habe, ist ein Hinüberschweifen in das gefürchtete Ding an sich.

Wer noch daran zweifeln wollte, dass sich in Lange's Den-

[1] A. a. O. Bd. II, S. 160 f.; 393 f.; 398. — Hier hat Lange vollständig auf das doch von ihm selbst zugegebene erkenntnisstheoretische Erkennen vergessen. Soweit entschwindet seinem Blicke der Idealismus, sobald er in die berückende Anziehungssphaere des Materialismus geräth.

en der Inhalt der Wahrnehmungsbilder unwillkürlich zu einem
inge an sich verselbständige, der möge sich daran erinnern, dass
r die Natur auf eine „Mechanik der Atome“ zurückgeführt
hen will. Wo sollen denn diese Atome existiren? Lange setzt
inmal die Atombewegung als eine vermittelte, gedachte Erscheinung
er Empfindung als einer unmittelbaren Erscheinung entgegen;
nd ein anderes Mal sagt er, dass die todte, stumme, schwei-
ende Welt der schwingenden Atome nichts sei als eine noth-
rendige Vorstellung, insofern er sich den Causalzusammenhang
er Erscheinungen wissenschaftlich denken wolle.[1] Diese beiden
ussprüche sagen ganz richtig, dass das Atom nur eine subjective
orstellung sei, nur in der Vorstellung existire. Nur hätte er es
amit auch streng nehmen sollen. Dies jedoch thut er nicht. Er
st weit entfernt davon, einzusehen, dass auf seinem Standpunkte
as Atom nichts Anderes sein könne als eine in manchen Augen-
licken der wissenschaftlichen Beschäftigung in seinem Bewusstsein
uftretende abstracte Vorstellung, die er gewissen anderen abstrac-
en Vorstellungen oder auch gewissen Wahrnehmungsbildern asso-
iire. Vielmehr ist es ihm selbstverständlich, dass die Atome in
einen sämmtlichen bewussten Wahrnehmungsbildern und natür-
ich ebenso in allem, was er sich zum Zwecke der Ergänzung
erselben zu einem geordneten Weltbilde unausgesprochen und
unkel hinzudenkt, irgendwie drinnen sitzen, so dass man bei
nalyse derselben auf sie stieſse. Sonst könnte er ja die Mecha-
ik der Atome nicht zum Naturgesetze erheben. Es ist somit
vident, dass sich bei Lange die Atome in verhüllter Weise aus
orstellungen in Dinge an sich verwandeln.

Alle diese Inconsequenzen haben darin ihren Grund, dass er
öllig im Unklaren darüber ist, wie die Grenzen des Dinges an
ich gegen die Erscheinungen laufen. Ich lasse hier jene anderen,
war selteneren, aber gröberen Inconsequenzen bei Seite, welche
aher stammen, dass er es mit dem Nichtwissen von dem, was er
elbst als Ding an sich bezeichnet, nicht streng genug nimmt.
llerdings führt er in dieser Beziehung das Princip des absoluten
kepticismus mit weit mehr Consequenz durch als Kant. Doch
ber verfällt auch er in Aeuſserungen wie die, dass uns die Phy-

[1] A. a. O. Bd. II, S. 162; 165; 394.

siologie der Sinnesorgane von dem Vorhandensein eines jenseitigen Gebietes zu überzeugen im Stande sei, und dgl.[1]

Was wir über Lange sagten, gilt auch von seinem Schüler Vaihinger.[2] Er greift ganz in derselben Weise wie jener über die Grenzen der Erscheinung hinaus und weiſs genau so wenig, wieviel in das Ding an sich falle, wenn man dem Denken alle über es selbst hinausgehende Bedeutung raube. Er hat keine Ahnung davon, dass dann jeder denkende Kopf innerhalb seiner eigenen bewussten Vorstellungsvorgänge ein für alle Mal eingesperrt ist. Und gerade bei Vaihinger sollte man ein deutlicheres Bewusstsein hierüber erwarten, da er den Fundamentalsatz des absoluten Skepticismus schärfer als Lange ausspricht. Alle Philosophie, heiſst es bei ihm, habe nur intersubjective Bedeutung; alles Denken bewege sich in subjectiven Formen, deren objective Giltigkeit niemals constatirt werden könne; alle zum Erkennen des Seienden angewandten Instrumente seien immer wieder subjectiver Natur; selbst das Begreifen, das Ziel und Ideal der theoretischen Function, sei ein rein subjectiver Zustand von ganz relativer Natur. Fühlte denn Vaihinger, als er diese Sätze niederschrieb, nicht das dringende Bedürfniss, sich darüber Rechenschaft zu geben, auf Grund welches erkenntnisstheoretischen Principes er denn das, was er als sein „Subject“ kennt, — und es wird dies wohl, wie bei allen anderen Menschen, nichts Anderes sein als ein an allen Punkten abreiſsendes, durchlöchertes, gleichsam aus lauter Fetzen bestehendes Bewusstsein — zu einem zusammenhängenden Ganzen ergänze?

Hier muss ich auch Liebmann's gedenken, vor Allem seines schon früher erwähnten trefflichen Buches „Zur Analysis der Wirklichkeit.“ Auch dieser Denker befindet sich in einer auffallenden Unklarheit über die letzten erkenntnisstheoretischen Principien. Nach der einen Seite enthält seine Philosophie wesentliche Factoren, denen die Anerkennung der in das Ding an sich hineinreichenden Macht der Denknothwendigkeit *implicite* zu Grunde liegt. Und zwar haben diese Seiten bei ihm einen weit bestimmteren und reicheren Inhalt als bei Lange und Vaihinger. Wäh-

---

[1] Lange, a. a. O. Bd. II, S. 408; 544 f.

[2] Hans Vaihinger, Hartmann, Dühring und Lange. Zur Geschichte der deutschen Philosophie im 19. Jahrh. Iserlohn 1876. Vgl. S. 20; 56; 104; 219.

end es Lange für möglich hält, dass die Begriffe und Denkformen, 'elche wir jetzt als wahr annehmen müssen, sich einmal als „Irrhümer *a priori*" herausstellen, und demgemäfs den Sätzen über ie apriorischen Begriffe nur den Charakter der Wahrscheinlicheit zugesteht[1], ist für Liebmann das Vorhandensein „allgemeinltiger Fundamentalwahrheiten, sacrosancter Denkprincipien" über llen Zweifel erhaben.[2] Und während jener die Ideen höchstens ls „bildliche Stellvertretung der vollen Wahrheit" gelten lassen rill[3], glaubt dieser in das Gebiet der Metaphysik durch „logisch tatthafte Hypothesen" eindringen zu können, und kommt so dazu, n Gegensatze zu Lange's mechanistischer Naturauffassung die litwirkung der Platonischen Ideen bei Entstehung und Entwickeung der Organismen, das Vorhandensein einer objectiven Weltlogik, iner zeitlosen, absoluten Intelligenz u. s. w. für wahrscheinlich u halten.[4] Nach allem Vorangegangenen brauche ich es nicht äher zu begründen, dass Liebmann zu einem solchen Philosophien nur dann ein Recht haben würde, wenn er neben der unmittelaren Gewissheit der Vorstellungen noch ein davon absolut verchiedenes erkenntnisstheoretisches Princip, nämlich die transsubective Geltung der Denknothwendigkeit, principiell anerkennte. 'u dieser Anerkennung kommt es nun aber nirgends bei hm; die objective Bedeutung der Denknothwendigkeit wird nirends ausgesprochen. Vielmehr sucht er überall — und dies ist ie andere Seite seiner Philosophie — das Denken im Sinne des bsoluten Skepticismus herabzudrücken und es uns nahe zu legen, lass Niemand aus seinem Vorstellen herauskönne. So sagt er lenn: Jedem in der Metaphysik sei sein Steckenpferd zu gönnen; lie Metaphysik sei keine Wissenschaft, sondern ein blofses Postulat und Problem, aber auch die Wissenschaft endige stets mit einem Fragezeichen. Auf keine Weise seien wir im Stande, Sicherheit iber das zu gewinnen, was eigentlich hinter unserer Bilder- und Gedankenwelt stecken möge. Man sollte denken, bei einem Satze wie diesem hätte es Liebmann aufgehen müssen, dass auch Ordnung und Zusammenhang der Vorstellungen etwas absolut Pro-

[1] Lange, Geschichte des Materialismus. Bd. II, S. 31.
[2] Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit. S. 191; 222.
[3] Lange, a. a. O. Bd. II, S. 548.
[4] Liebmann, a. a. O. S. 184; 251; 340; 499.

blematisches sei. Allein er geht noch weiter: er spricht es aus, dass wir nie und nimmer aus unserer individuellen Vorstellungssphaere herauskommen, dass unser Vorstellen nie und nimmermehr mit Ueberspringung des eigenen Bewusstseins, unter Emancipation von sich selber, etwas zu erfassen vermöge[1], und dennoch legt er sich nicht die Frage vor, ob denn wohl das zuletzt ausgesprochene Erkenntnissprincip ausschliefslich mafsgebend sei, ob die Annahme sacrosancter Denkgesetze, eines strengen Naturzusammenhanges u. s. w. schon auf Grund dieses Erkenntnissprincipes geschehen könne. So wird sein Denken, ähnlich wie dies bei Kant der Fall ist, von beiden Erkenntnissprincipien, allerdings mit stärkerer Hinneigung zu dem des absoluten Skepticismus hin und hergetrieben, ohne dass er sie jedoch mit scharfem Bewusstsein gebrauchte, und ohne dass er jedem von beiden mit Bewusstsein einen solchen Grad von Berechtigung zu geben wüsste, dass sie in widerspruchsloser Weise zusammenwirkten.

Eine weit gröfsere Klarheit über die erkenntnisstheoretischen Principien, als bei den genannten drei Denkern, findet sich bei Laas. Er zieht mit gröfserer Schärfe, als ich es sonst in der Kantliteratur gefunden habe, die Consequenzen jenes Standpunktes, welcher „keine gegenwärtige Wirklichkeit kennt, als die Totalität dessen, was eben jetzt erlebt wird, keine vergangene, als die erlebt ist.“ Er weifs, dass der consequente Positivist (so bezeichnet er denjenigen, der dem positivistischen Principe, allerdings mit einem gleich zu nennenden dogmatischen Zusatze, ausschliefsliche Geltung zuschreibt), wenn seine Aufmerksamkeit z. B. auf Gesichtswahrnehmungen concentrirt ist, nur das für wirklich gelten lassen könne, was jetzt gerade im Blickfelde erscheint, dass er nicht behaupten dürfe, es schliefse sich an die Grenzen des jedesmaligen Blickfeldes etwas nun schon Wirkliches an, oder es werde ihm die Wendung seines Kopfes immer wieder diejenigen Thatsachen vorführen, die er nach den bisher bewährten empirischen Regeln glaubt erwarten zu dürfen. Der Positivist müsse, wenn er sich z. B. das Entstehen seiner Gesichtswahrnehmungen zurechtlege, schliefslich alles, was in seiner Hypothese vorkommt, also Aether, Retina, Nervus opticus, Gehirn, Netzhaut-

[1] Liebmann, a. a. O. S. 28; 38; 137; 335; 348; 473.

.d, das Sehen der Anderen, die Anderen selbst, die Linse, die ccommodation der Linse, die Convergenz der Augenachsen u. s. w. oweit er darunter mehr verstehe als seine Muskelgefühle von rgleichen) für bloſse Vorstellungen erklären, und dürfe jeden usdruck, der wie von Realitäten redet, nur als bequeme Abbreatur gelten lassen. Und ebenso werde ihm seine Bewusstseinsentität nichts Anderes sein als ein „durchgehender Theilinhalt ır in der Lebezeit aufeinanderfolgenden und wechselnd das Beusstsein füllenden Vorstellungsbündel.[1]

Doch überschätzt auch Laas die Leistungsfähigkeit dieses andpunktes weitaus. So darf seiner Meinung nach der Posivist es für „hochwahrscheinlich“ halten, dass er, sobald er ch nur gewisse Bewegungsimpulse gebe, auſserhalb der Grenzen ines gegenwärtigen Blickfeldes solches wahrnehmen werde, wovon ndere schon jetzt sagen, dass es da sei. Ich frage: was kann en Positivisten berechtigen, dies auch nur für „hochwahrscheinch“ zu halten? Wenn er es für „hochwahrscheinlich“ hält, dass ıſser seinen wirklichen Wahrnehmungen auch noch „mögliche Vahrnehmungen“ existiren, also etwas gegenwärtig für ihn Nichtıstbares, Nichtsichtbares u. s. w., was aber von ihm unter Umänden getastet, gesehen werden könnte, so begnügt er sich eben icht mehr mit den in seinem Bewusstsein erlebten Thatsachen, ondern giebt dem Bedürfnisse seines Denkens, das ihn nöthigt, seine berall abreiſsenden, absolut discontinuirlichen bewussten Wahrehmungen durch unzählige Wahrnehmungsmöglichkeiten (die atürlich, so lange sie dies sind, auſserhalb seines Bewusstseins orkommen) zu ergänzen, eine über dies Denken als eben erebten Act hinausreichende Bedeutung, einen für das, was bsolut auſserhalb des Bewusstseins liegt, in gewissem Grade wenigtens maſsgebenden Charakter. Streng genommen dürfte er das Vorandensein der *permanent possibilities of sensation* — auf welchen usdruck John Stuart Mill's sich Laas ausdrücklich bezieht[2] — ür nicht wahrscheinlicher halten als das Gegentheil. Wenn er enes für auch nur um Haaresbreite wahrscheinlicher hält als dieses, o schreibt er seiner Denknothwendigkeit eine über das je von

[1] Laas, Kants Analogien der Erfahrung. S. 230 ff.
[2] A. a. O. S. 302.

ihm Erfahrbare hinausreichende Bedeutung, also eine Bedeutung für das Ding an sich zu. In der That, diese Wahrnehmungsmöglichkeiten sind nichts Anderes als das Ding an sich in seiner verblasstesten Gestalt, denn sie befinden sich, so lange sie das sind, was sie sind, nämlich Wahrnehmungsmöglichkeiten, aufserhalb meines Bewusstseins, ja sogar aufserhalb aller anderen bewussten Subjecte; sie sind als solche Möglichkeiten nie erfahrbar. Sie sind die letzte Zuflucht derer, die sich vor den alles Wissen verheerenden Consequenzen des absolut skeptischen Erkenntnissgrundsatzes schützen wollen, dabei aber das rationalistische Erkenntnissprincip hartnäckig verwerfen. Die Wahrnehmungsmöglichkeiten treten als etwas so Bescheidenes, Relatives, gleichsam an den Vorstellungen Hängendes auf, dass sie auch von dem auf sich beschränkten Vorstellen aus erreicht werden zu können scheinen. In Wahrheit aber ist zwischen ihnen und den Urgründen der Welt in Bezug auf den ersten erkenntnisstheoretischen Fundamentalgegensatz nicht der mindeste Unterschied.[1]

Doch noch in einer anderen Beziehung giebt Laas dem Wissensgebiete, welches dem consequenten Positivisten zugänglich ist, einen zu weiten Umfang. Dieser soll befugt sein, anzunehmen, dass „alles Wahrnehmbare mit dem nach Analogie des Sicht- und Tastbaren vorgestellten Nichttastbaren und Nichtsichtbaren durch einen unzerreifsbaren mathematischen Faden zusammenhänge."[2] Nach allem Vorangegangenen wissen wir bereits, dass der Laas'sche Positivist nicht mehr sagen darf, als dass er jenen mathematischen Zusammenhang in manchen Zeitpunkten als Begriffsinhalt in seinem Bewusst-

[1] Auch noch an einer anderen Stelle (a. a. O. S. 198 f.) macht Laas von der „fortdauernden Möglichkeit wahrgenommen zu werden" unrechtmäfsiger Weise Gebrauch. Er will die Wechselwirkung innerhalb der Erscheinungswelt nachweisen, ohne doch irgendwie auf das Ding an sich zu recurriren, ohne „über die uns vertraute Correlation von Subject und Object hinauszugreifen" (S. 234). Trotzdem glaubt er auf ein solches „Wahrgenommenwerdenkönnen" schliefsen zu dürfen! Damit tritt er ja eben aus der „Correlation von Subject und Object" heraus. Er behauptet die Möglichkeit wahrgenommen zu werden als ein „empirisches Sein." Diese Möglichkeit als solche, als Möglichkeit, ist aber doch wohl *eo ipso* nie in dem bewussten Subjecte gegenwärtig, also nie in jener Correlation befindlich, nie ein empirisches Sein.

[2] A. a. O. S. 233.

ein antreffe. Mag auch dieser Begriffsinhalt „seinem Erklärungsedürfnisse“ noch so „ergiebig“ erscheinen: was verbürgt ihm denn, lass das Zusammenstimmen dieses Begriffsinhaltes mit „seinem Erlärungsbedürfnisse“ die über das Bewusstsein hinausreichende Beeutung desselben beweise? Dies wäre nur dann der Fall, wenn nerkannt würde, dass die Begriffe, zu denen das Erklärungsedürfniss führt, d. h. die denknothwendigen Begriffe ihrem Inalte diejenige Art einer objectiven Existenzweise, die das Denken ı den verschiedenen Fällen fordert, auch wirklich sichern.[1]

Der Positivist, dessen Standpunkt von Laas charakterisirt wird, nterscheidet sich übrigens nach einer principiellen Seite hin von em absoluten Skeptiker. Laas sagt von ihm: die Vorstellungsrelt enthalte für ihn keinen Hinweis auf ein correspondentes Anichsein; er werde sogar erklären, nicht begreifen zu können, was s heifsen solle, etwas existire an sich; er vermöge wirkliche Existenz nur als Bewusstseinsthatsache zuzulassen. Während also der bsolute Skeptiker so vorsichtig ist, es in jeder Beziehung dahinestellt sein zu lassen, welchen Grad von Wirklichkeit die Bewusstseinsthatsachen haben, und wie es mit der aufserhalb ihrer beindlichen Wirklichkeit bestellt sei, behauptet der Positivist geadezu, die Bewusstseinsthatsachen seien die einzige Wirklichkeit, r giebt das Ding an sich nicht einmal als ein problematisches Etwas zu, das uns, wenn wir sein Aussehen je zu erfahren im Stande wären, möglicher Weise gar seltsame Ueberraschungen beeiten könnte. Im Positivismus hat sich also das — sehr beechtigte — Misstrauen in die objective Giltigkeit des Vorstellens n eine unglaublich bornirte Selbstüberhebung desselben verwandelt.)er Positivismus ist aller kritischen Besinnung so durchaus baar, lass es ihm gar nicht einfällt, dass die wahre Wirklichkeit noch twas ganz Anderes sein könne als das Vorstellungsaggregat, das nser Bewusstsein ausfüllt. Der Positivismus ist ein ganz roher)ogmatismus; ihm imponirt das unmittelbare Gegebensein der Vortellungen dermafsen, dass er sich angesichts desselben alles weiterragenden Denkens entäufsert und in ihm die einzige Wirklichkeit nbetet.

[1] Laas selbst nimmt übrigens keineswegs den positivistischen Standunkt ein.

Trotz dieses principiellen Unterschiedes vom absoluten Skepticismus durften wir an ihn doch den Mafsstab des letzteren anlegen. Denn darin stimmen beide zusammen, dass die Philosophie innerhalb des Vorstellens bleiben müsse, nicht in das Ding an sich hinübergreifen dürfe. Beide geben dem positivistischen Erkenntnissprincipe ausschliefsliche Geltung; nur dass der absolute Skeptiker eben infolge dessen das Ding an sich als ein absolut problematisches Gebiet betrachtet, während der Positivist jenem Erkenntnissprincipe zugleich die Kraft zuschreibt, das Ding an sich geradezu zu negiren. Es gilt daher die Grenze, die wir zwischen Ding an sich und Vorstellung gezogen haben, im vollen Umfange auch für den Positivisten. Und unsere Polemik gegen die Grenzüberschreitungen des absoluten Skepticismus ist Wort für Wort zugleich eine Polemik gegen die Grenzüberschreitungen des Positivismus, vorausgesetzt dass jene von uns bekämpfte Wissenserweiterung auch bei den Positivisten vorkommt. Und diese Voraussetzung trifft im reichsten Mafse zu. Der Positivismus kann sich ja nur durch die Aneignung solcher Wissenssätze, die es für ihn gar nicht geben dürfte, zu einem leidlichen Aussehen herausputzen. Wollte er streng consequent verfahren, so müsste er sich damit begnügen, den Wirrwar der factischen Vorstellungen im Einzelbewusstsein als solchen Wirrwarr zu erzählen, und dabei doch denselben als einzige Wirklichkeit proclamiren! Durch diese lächerliche Jämmerlichkeit seiner Existenz würde er sich dann ohne Zweifel selbst das Urtheil gesprochen haben.

Besonders müssen wir, um den Positivismus aus seiner verstockten, philiströsen Gläubigkeit aufzurütteln, noch einmal daran erinnern, dass er von den „*permanent possibilities of sensation*", den „potentiellen Empfindungen" oder wie man sonst jenes Etwas nennen will, was er zwischen die Bewusstseinsfetzen einschiebt, um ein zusammenhängendes Ganzes zu gewinnen, consequenter Weise keine Anwendung machen dürfe. Denn damit wäre ja wieder das Ding an sich eingeschmuggelt. Vaihinger, der sich in seinen letzten Veröffentlichungen[1] aus einem Neukantianer in einen Po-

[1] Hans Vaihinger, Der Begriff des Absoluten. (In der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 1878. Heft II, S. 188 ff.) — Derselbe, Das Entwicklungsgesetz der Vorstellungen über das Reale. (Ebendaselbst. 1878, Heft III, S. 298 ff., und Heft IV, S. 415 ff.)

sitivisten verwandelt hat, sagt ganz richtig, dass für diesen Standpunkt das Reale in der Empfindung aufgehe; dass ihn dasjenige, was nicht gegeben wird, was wir nicht erfahren, nichts angehe. Und dennoch nimmt er für ihn das Recht in Anspruch, in seine Welt die „potentiellen Empfindungen" einzuführen! Wann hat denn Vaihinger je die „potentiellen Empfindungen" empfunden, erfahren? Sagt er doch selbst, dass sie von dem „Dass" unseres Vorstellens unabhängig sind! An einer anderen Stelle nennt er sie „mittelbar gegebene Empfindungen." Trefflicher Ausdruck dies „mittelbar gegeben!" Jene *permanent possibilities of sensation* sind doch offenbar schlechtweg ein Nicht-Gegebenes (denn sonst wären sie ja eben actuelle Empfindungen!), sie sind erschlossen worden als etwas, was aufserhalb des Bewusstseins liegen soll. Jedes Einzelbewusstsein denkt sich Vaihinger als eingeschaltet in eine solche Welt von zahllosen potentiellen Realitäten, und als erst hierdurch zu Gesetz und Zusammenhang kommend. Man müsste aber blind sein, wenn man in diesen gespenstischen Realitäten nicht das Ding an sich wiedererkennen wollte! So wird also dem Positivismus das Ding an sich zum eigentlichen Träger aller Gesetze. Will er jedoch diese Inconsequenz vermeiden, so bleibt ihm nur übrig, ausschliefslich die „actuellen Empfindungen" für wirklich zu halten. Wenn man diese aber streng für sich betrachtet, giebt es, wie wir ausführlich gezeigt, keine Spur von Causalität, Gesetz, Zusammenhang u. s. w.

3. Das rationalistische Erkenntnissprincip in Kant's Aprioritätslehre.

Indem wir uns nun wieder zu Kant wenden, können wir von vornherein überzeugt sein, dass er die Grenze zwischen Erscheinung und Ding an sich nicht so, wie sie sich uns als einzig richtig herausgestellt hat, gezogen, ja sich nicht einmal die Nothwendigkeit, hierüber eine scharf eindringende Untersuchung anzustellen, zum Bewusstsein gebracht habe. Wir wissen, dass er selbst da, wo die Sachlage dringend und augenscheinlich die Frage nach der erkenntnisstheoretischen Berechtigung gewisser Bestimmungen herausfordert, wie z. B. da, wo er die Dinge an sich als Ursachen

unserer Vorstellungen bezeichnet, die erkenntnisstheoretischen Fundamentalprincipien, die ihn zu solchen Bestimmungen berechtigen, nicht in sein Bewusstsein hinaufgehoben hat und so zu keiner Klarheit über die erkenntnisstheoretische Bedeutung der letzteren gekommen ist. Wie sollte er sich bei Sätzen, welche, wegen ihrer subjectiven Natur, die Frage nach den zu Grunde liegenden erkenntnisstheoretischen Principien viel weniger nahe legen, wie z. B. da, wo er von den Formen unseres Denkens spricht, sich dennoch zum Herausstellen der verborgenen erkenntnisstheoretischen Principien veranlasst sehen?

So finden wir denn in der That, dass er die Grenze zwischen Vorstellung und Ding an sich so zieht, wie es ohne vorangehende eindringende Untersuchung Jedem als selbstverständlich erscheinen muss, und dass er von allgemeingiltigen Sätzen unseres Erkennens, von apriorischen Gesetzen der Anschauung und des Verstandes, von causaler Verknüpfung, Ordnung und Zusammenhang der Erscheinungen u. s. w. spricht, ohne dass es ihm auch nur von ferne einfiele, zu fragen, ob damit die Grenze der Erscheinungen, die Leistungsfähigkeit des alles Wissen auf das Vorstellen einschränkenden Erkenntnissprincipes nicht schon längst überschritten sei. Im vorigen Abschnitte ward uns klar, dass er einem Gebiete, welches er selbst für das Ding an sich ansieht, rationalistische Bestimmungen giebt. Nun finden wir, dass er das rationalistische Erkenntnissprincip anwendet, ohne auch nur zu ahnen, dass es sich dabei um das Ding an sich handle. Dass es sich aber in der That darum handle, bedarf keiner weiteren Begründung. Nach allem Vorangehenden steht unzweifelhaft fest, dass Kant's Lehre von den Formen des Anschauens[1] und Denkens

---

[1] Mit Recht hebt Edmund Montgomery hervor, dass Kant gegen sein eigenes Erkenntnissprincip sündigt, wenn er einen einigen, allbefassenden, unendlichen Raum (resp. Zeit) annimmt. Dies Erkenntnissprincip besage, dass „nur das, was in der Sinnlichkeit sich darstellt, Gegenstand der Erkenntniss werden könne.“ Er dürfte daher lediglich „eine Erkenntniss von bestimmten Räumen (resp. Zeiten)“ zugeben; er verwechsele unsere unbegrenzte Fähigkeit, alle möglichen besonderen Räume zu erzeugen, mit der Unendlichkeit des Raumes selber. Uebrigens hält Montgomery, der den Empirismus in feuriger, freilich auch grofssprecherischer Weise vertritt, diese Correctur des Kantischen Satzes auch für materiell richtig. (Die

ıd ihrer maſsgebenden Geltung für alle mögliche Erfahrung, kurz ine ganze Aprioritätslehre *implicite* die Anerkennung der über selbst als subjectiven Act hinausreichenden Macht unseres Den-ɜns, die Anerkennung einer principiellen Zusammenstimmung von enk- und Seinsnothwendigkeit in sich enthält. Die Aprioritäts-hre ist nur auf Grundlage des rationalistischen Erkenntnissprin-pes möglich; wer das Wissen lediglich auf die Vorstellungen gehen sst, darf wohl sagen, er habe in gewissen Augenblicken Vorstel-ıngen mit dem abstracten Inhalte „apriorisch“ oder „Verknüpfung ɜmäſs dem Apriori“ und dgl., nie aber darf er von der Geltung ɜs Apriori sprechen.

Was speciell die Causalitätskategorie anlangt, so durfte er nur ɔviel sagen, dass sich in seinem Bewusstsein zuweilen zu zwei ıf einander folgenden Wahrnehmungen, infolge eines gewissen othwendigkeitsgefühles, der Gedanke einer causalen Verknüpfung inzugeselle. Nun ist er zwar nicht so inconsequent, das causale erhältniss geradezu als ein gesetzmäſsiges Einwirken der einen rscheinung auf die andere aufzufassen. Doch aber behauptet er eit mehr, als sich mit der Verwerfung des rationalistischen Prin-ipes verträgt. Er unterscheidet die subjective Aufeinanderfolge ı der Apprehension von der objectiven Folge in den Erschei-ungen „selbst“ (S. 162 ff.). Diese objective Folge besteht in der Ordnung des Mannichfaltigen der Erscheinung“ oder darin, ass die Apprehensionen nach einer Regel folgen (S. 165 ff.). Es äre aber unsinnig, ein solches geordnetes, nach Regeln bestimmtes ufeinanderfolgen der Erscheinungen anzunehmen, ohne zum Aller-iindesten die Voraussetzung zu machen, dass das wüste Aggregat nserer bewussten Vorstellungen in einen Complex von nicht zu un-ɜrem Bewusstsein gehörenden Vorstellungsdispositionen, Vorstel-ıngsmöglichkeiten und dgl. eingeschaltet sei, und jene Praedicate er Ordnung, Regel u. s. w. eben von dieser in transsubjectiver Veise ergänzten Vorstellungswelt gelten.[1] Es lösen sich für Kant nwillkürlich die Vorstellungen vom Bewusstsein ab und bilden nter dem Scheine, als wären es noch immer unmittelbar gewisse

ant'sche Erkenntnisslehre widerlegt vom Standpunkt der Empirie. München 871. S. 98 ff.)

[1] Von dieser transsubjectiv ergänzten Vorstellungswelt bei Kant wird uch noch im dritten Kapitel des fünften Abschnittes die Rede sein.

Vorstellungen, ein eigenes transsubjectives Reich. Ja er schreibt diesen unter der Maske von Vorstellungen eingeschmuggelten Dingen an sich auch ein gewisses **Wirken** auf einander zu, so sehr er auch dies zu vermeiden sucht. Denn sehr oft heifst es bei ihm, dass der vorangegangene Zustand den folgenden „**bestimmt**" (S. 166; 171; 769 B). In diesem „Bestimmen" liegt unmittelbar, dass die bezeichneten transsubjectiven Existenzen Einfluss, Einwirkung, Kraftäufserung auf einander ausüben, dass die eine in die andere irgendwie hinübergreift. — Auch von den **bewussten** Vorstellungen natürlich gilt es, dass die folgende durch die vorangegangene als ihre Bedingung „bestimmt" wird. Nun wird aber dieses „Bestimmtwerden", wenn überhaupt, so sicherlich nur bei wenigen unter den bewussten Vorstellungssuccessionen bewusst erfahren.[1] Es kommt sonach all den bewussten Vorstellungen, bei denen dies nicht der Fall ist, ein **transsubjectives** dynamisches Inneres zu (vgl. S. 132 f.). — Eine sachliche Kritik des Kantischen Causalitätsbegriffes zu geben, ist hier nicht der Ort. Uns genügt es, zu wissen, dass seine Giltigkeit nur auf Grundlage des rationalistischen Principes möglich ist.

Viel weiter geht die Ablösung der Vorstellungen vom Bewusstsein in den **Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft**, wo Kant die Materie auf **Kräfte** zurückführt. Sowohl die Anziehungskraft, als auch die Zurückstofsungskraft liegt gänzlich jenseits unseres Bewusstseins. In unserem Bewusstsein existiren diese Kräfte nur insofern, als wir auf Grundlage zahlreicher Sinneswahrnehmungen und unter Herbeiziehung der unmittelbar erfahrenen Willensactionen, vermöge bestimmter denknothwendiger Functionen, Begriffe mit dem Inhalte „Anziehungskraft" und „Zurückstofsungskraft" bilden. **Ueberweg** sagt ganz richtig, dass die Kräfte, auf welche die Materie zurückgeführt wird, in einer unhaltbaren Mitte zwischen Erscheinung und Ding

[1] Wie ich schon in der Anmerkung auf S. 176 sagte, kann es sich bei der Frage, ob ein solches „Bestimmtwerden" unmittelbar erfahren werde, nur um die bewussten Willensactionen und höchstens noch um die logischen Begriffsevolutionen handeln. Der weitaus überwiegende Theil unserer bewussten Vorstellungsmasse, so vor Allem die Gesammtheit der äufseren Wahrnehmungen, zeigt unserem Bewusstsein keine Spur eines Bestimmtseins durch einander.

an sich stehen.[1] Sie sind, wie ich schon bemerkte, ein als Vorstellung maskirtes Ding an sich.

Es ist nun meine nächste Aufgabe, die Frage zu beantworten, in welcher näheren Art und Weise sich das rationalistische Erkenntnissprincip in dem inneren Zusammenhange seiner Aprioritätslehre wirksam zeige, wie diejenigen Punkte in der Entwickelung und Begründung dieser Lehre in erkenntnisstheoretischer Beziehung beschaffen seien, an denen das genannte Princip in maſsgebender Weise hervortritt. Natürlich fällt eine genaue Darstellung des Ganges, welchen diese Theorie bei ihm nimmt, oder gar eine Prüfung derselben, auſserhalb dieser Aufgabe. Das Ziel meiner Untersuchungen beschränkt sich in Bezug auf Kant darauf, aus seiner Philosophie die erkenntnisstheoretischen Principien und ihr eigenthümliches Zusammenwirken herauszuheben. Ich betrachte also den Erkenntnissinhalt, den er auf Grund dieser Principien gewinnt, nicht als solchen, nicht in Bezug auf seine sachliche Eigenthümlichkeit und Richtigkeit, sondern nur in Bezug auf seine erkenntnisstheoretische Begründung. Eben darum unterlieſs ich z. B., die Bestimmungen des Dinges an sich nach ihrer metaphysischen Bedeutung zu prüfen. Vielleicht hätte ich Kant in manchen dieser Bestimmungen Recht geben müssen; allein darum handelte es sich nicht, sondern einzig um ihre erkenntnisstheoretische Begründung, und diese eben ergab sich als durchaus schwankend und widerspruchsvoll.

4. Nothwendigkeit und Gesetzmäſsigkeit als unbewiesener Ausgangspunkt der Kantischen Aprioritätslehre.

Hegel sagt ganz richtig, dass die Bestimmungen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit bei Kant „ein vorausgesetztes Fac-

[1] Friedrich Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie. 2. Aufl. Bd. III, S. 185. — Weiter heiſst es bei ihm, dass die ganze Kantische Naturphilosophie in einer unklaren Mitte schwebe zwischen einer apriorischen Theorie der nur in unserem Bewusstsein vorhandenen Erscheinungen und einer Theorie der unabhängig von dem Bewusstsein empfindender Wesen existirenden Realität. Nur weiſs Ueberweg nicht, dass dies im Grunde auch von der Aprioritätslehre gilt, wenn es auch in dieser nicht so deutlich in die Augen springt.

tum“ sind.[1] Wer an ihn mit unbefangenen Augen herantritt, wird dies sofort in der Einleitung zu seinem Hauptwerke bestätigt finden. Hier will er zeigen, dass es „nothwendige und im strengsten Sinne allgemeine Urtheile wirklich gebe“; er thut jedoch zu diesem Zwecke nichts weiter, als dass er auf Beispiele solcher allgemeiner und nothwendiger Sätze hinweist. Es steht ihm fest, dass unter anderen die Sätze der Mathematik und der Causalitätsgrundsatz, einfach als Beispiele betrachtet, das Vorhandensein nothwendiger und allgemeiner Urtheile beweisen (S. 698 B). Unmittelbar darauf will er zeigen, dass es auch allgemeine und nothwendige Begriffe wirklich gebe. Zu diesem Zwecke thut er jedoch nichts Anderes, als dass er auf die Unmöglichkeit, aus den Erfahrungsbegriffen gewisse begriffliche Bestandtheile wegzulassen, oder mit anderen Worten: auf die „Nothwendigkeit, womit sich uns gewisse Begriffe aufdringen“, hinweist (S. 698 f. B; vgl. S. 103 A). Er setzt also auch hier ohne Weiteres als ein Factum voraus, dass gewisse Begriffe den Charakter nothwendiger Geltung an sich tragen.

So ist es also Kant von vornherein nicht zweifelhaft, dass unsere Erfahrung einen gesetzmäſsig zusammenhängenden Complex bildet. Er sagt dies zwar in der Einleitung noch nicht ausdrücklich; allein es ist ja — und wir sprechen damit in seinem Sinne — die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Urtheile und Begriffe von dem gesetzmäſsigen Zusammenhange unserer Wahrnehmungen gar nicht getrennt zu denken.

Noch ausdrücklicher erklärt er in der Einleitung der Prolegomena die Bestimmungen der Nothwendigkeit und Allgemeinheit für ein unbezweifelbares Factum. Es trifft sich glücklicher Weise, so sagt er hier, dass gewisse reine, synthetische Erkenntnisse *a priori* wirklich und gegeben sind, nämlich reine Mathematik und reine Naturwissenschaft; man hat darum nicht nöthig zu fragen, ob sie möglich seien, denn sie sind wirklich (III, S. 27). Und dasselbe wird auf den folgenden Seiten mit gleicher Unzweideutigkeit ausgesprochen. — Man sieht: er stellt hier noch mehr als die Bestimmungen der Nothwendigkeit und Allgemeinheit als unzweifelhaft gegeben hin; denn das Apriori enthält zugleich eine

[1] Hegel, Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Berlin 1840. Bd. I, S. 85.

›stimmung über den einzig möglichen Ursprung der allgemeinen ıd nothwendigen Sätze. Doch dieses Plus lassen wir hier völlig i Seite. Uns gehen jene Erklärungen in den Prolegomenen nur sofern an, als in ihnen das Gegebensein nothwendiger und all›meiner Sätze mit vollem Bewusstsein *implicite* ausgesprochen ist.

Man könnte nun vielleicht glauben, dass Kant nur da, wo er nleitungsweise spricht, das Gegebensein nothwendiger und allgeeiner Erkenntnisse voraussetze, dass er hier das, was sich im aufe der späteren Darstellung als Resultat von Beweisen ergebe, ıs Mangel an Genauigkeit als Thatsache ausspreche. Wir wollen iher untersuchen, ob er da, wo er die Apriorität der Anschauungsad Denkformen deducirt, die Allgemeinheit und Nothwendigkeit ›s Erkennens oder[1] den gesetzmäfsigen Zusammenhang der Erıhrung als einfach gegeben voraussetzt oder erst als Resultat im aufe der Deduction gewinnt.

Zunächst wenden wir uns zu der „transscendentalen Erörteıng des Begriffes vom Raume.“ Unter der transscendentalen Errterung eines Begriffes versteht er die „Erklärung des Begriffes n unserem Falle des Raumes) als eines Principes, woraus die löglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse *a priori* (in unerem Falle der Geometrie) eingesehen werden kann“ (S. 712 B).)iese Definition ist zweideutig. Erstlich nämlich kann gemeint ein, dass die Apriorität jenes Begriffes (und *eo ipso* natürlich eine Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit) schon anderweiig feststehe, und dass dieses feststehende Resultat dazu benützt rerden solle, um daraus für gewisse andere Erkenntnisse, deren ›bjective Giltigkeit noch nicht feststeht, die Praedicate der ›bjectiven Giltigkeit, Nothwendigkeit, Apriorität herzuleiten. Zweiens jedoch kann jene Definition den umgekehrten Sinn haben, lass die Apriorität jenes Begriffes (hier des Raumes) etwas erst

---

[1] Ich sage „oder.“ Denn für unseren Zweck ist es ganz einerlei, ob las nothwendige und gesetzmäfsige Functioniren der Kategorien als ein berusstes oder nur als ein unbewusstes vorausgesetzt wird. Ersteres thut Kant, wenn er die Allgemeingiltigkeit gewisser Erkenntnisssätze voraussetzt. Wo er dagegen den gesetzmäfsigen Zusammenhang der Wahrnehmungen voraussetzt, da enthält die Voraussetzung nicht ausdrücklich das bewusste Functioniren der Kategorien. In beiden Fällen aber — und dies allein ist für uns wichtig — ist Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit vorausgesetzt.

zu Beweisendes sei und dieses Beweisziel aus dem feststehenden Factum der objectiven Giltigkeit gewisser anderer Erkenntnisse (hier der Geometrie) gewonnen werden solle.

Dass nun jene Definition in diesem zweiten Sinne aufgefasst werden müsse, geht aus dem Gange der transscendentalen Erörterung unzweideutig hervor. Der erste Satz stellt die Geometrie als eine synthetische, apriorische Wissenschaft vom Raume hin. Der zweite Satz fragt, wie die Vorstellung des Raumes beschaffen sein müsse, „damit eine solche Erkenntniss von ihm möglich sei." Dieser Satz sieht also eine gewisse noch unbekannte Beschaffenheit der Raumvorstellung als das Beweisziel an. Die Antwort giebt der dritte Satz: der Raum muss eine apriorische, ursprüngliche Anschauung sein (S. 712 f. B). Es ist sonach evident, dass in dem ersten Satze die Geometrie von Kant als eine thatsächlich objectiv giltige Wissenschaft vorausgesetzt wird. Wäre dies nicht der Fall, dann könnte auch nicht in dem dritten Satze als der Conclusio dem Raume das Praedicat der objectiven Giltigkeit zukommen. Zum Ueberflusse setzt er aber unmittelbar nach der Conclusio den Satz: „die geometrischen Sätze sind insgesammt apodictisch, d. i. mit dem Bewusstsein ihrer Nothwendigkeit verbunden", nicht etwa als Folgerung aus der Apriorität des Raumes, sondern als Begründung derselben hinzu.[1]

Es ist keineswegs überflüssig, auf den Gedankengang der transscendentalen Erörterung so genau einzugehen. Denn auch von der neuesten Kantforschung wird noch zuweilen bestritten, dass die objective Giltigkeit der mathematischen Sätze bei Kant eine unbezweifelbare Voraussetzung sei. So macht z. B. Riehl[2] die objective Giltigkeit der Geometrie, die, wie wir gesehen haben,

[1] Dies gilt jedoch nicht von dem dritten Punkte der beiden „metaphysischen" Erörterungen in der ersten Auflage. In der zweiten Auflage liefs Kant aus der „metaphysischen" Erörterung des Raumbegriffes diesen dritten Punkt weg und bildete ihn zu der selbständigen „transscendentalen" Erörterung um. In diesem dritten Punkte wird, wie gleich der erste Satz sagt, die apodictische Gewissheit der mathematischen Säte auf die schon anderswoher feststehende Apriorität des Raumes (resp. der Zeit) gegründet. Doch legen die weiteren Sätze dieses dritten Punktes der ersten Auflage die Wendung, welche dann die transscendentale Erörterung der Sache giebt, aufserordentlich nahe.

[2] Riehl, Der philosophische Kriticismus. Bd. I, S. 350 ff.

selbstverständlicher Beweisgrund ist, zum Beweisziele, und umgekehrt die Apriorität des Raumes, die sich uns als Beweisziel enthüllt hat, zum schon anderweitig feststehenden Beweisgrunde.

Uebrigens würde, selbst wenn Riehl Recht hätte und die transscendentale Erörterung in der That die objective Giltigkeit der Geometrie aus der schon anderswoher feststehenden Apriorität des Raumes bewiese, unsere Ansicht, dass die Bestimmungen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit bei Kant als vorausgesetzte Facta fungiren, keineswegs gestürzt sein. Denn in der metaphysischen Erörterung, wo, wie doch Riehl jedenfalls zugeben wird, die Apriorität des Raumes das Beweisziel ist, wird dieses Ziel gleichfalls auf Grund der als Voraussetzung feststehenden Allgemeingiltigkeit eines gewissen Erkenntnisssatzes erreicht. Von den vier Punkten dieser Erörterung beweisen nur die beiden ersten, und zwar jeder selbständig für sich, die Apriorität des Raumes; die beiden letzten fügen zur Apriorität die anschauliche Natur desselben hinzu. Von dem ersten Punkte werde ich später sprechen; hier interessirt uns ausschliefslich der zweite. Dieser sagt, dass man sich niemals eine Vorstellung davon machen könne, dass kein Raum sei, und dass darum der Raum eine nothwendige Vorstellung *a priori* sei (S. 35). Und ganz entsprechend sagt der zweite Punkt in der metaphysischen Erörterung des Zeitbegriffes: man könne in Ansehung der Erscheinungen die Zeit selbst nicht aufheben; diese sei daher eine nothwendige Vorstellung (S. 40). Die hier von Kant gegebene Begründung sagt keineswegs die einzelne zufällige Thatsache aus, dass es mir, so oft ich es versucht habe, niemals gelungen sei, von der Vorstellung des Raumes, resp. der Zeit zu abstrahiren; denn aus einem solchen „Wahrnehmungsurtheile" könnte höchstens ein Schluss von „comparativer Allgemeinheit" gezogen werden; sondern in Kant's Begründung wird das Nichtabstrahirenkönnen vom Raume, resp. von der Zeit, ohne jede Einschränkung als etwas Allgemeingiltiges, von der Beschaffenheit des Subjectes und der Umstände völlig Unabhängiges ausgesprochen. Es wird sonach die Apriorität des Raumes und der Zeit auf Grund der Voraussetzung abgeleitet, dass sich uns ein gewisser Begriff (das Nichtabstrahirenkönnen von Raum und Zeit), wie Kant in der Einleitung sagte, „mit Nothwendigkeit aufdringt." Im Grunde genommen wird also auch hier

die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Raum- und Zeitvorstellung als ein unbezweifelbares Factum vorausgesetzt.

Möglicherweise ist es bei dem zweiten Punkte der metaphysischen Erörterung Kant nicht deutlich zum Bewusstsein gekommen, dass das Nichtwegdenkenkönnen des Raumes und der Zeit als etwas Nothwendiges und Allgemeingiltiges vorausgesetzt werde; doch ist es *implicite* darin unzweideutig als ein solches ausgesprochen. Dagegen unternimmt er in den Prolegomena die Beantwortung der Frage: wie ist reine Mathematik möglich? mit ausdrücklichem Bewusstsein unter der Voraussetzung, dass die Mathematik „durch und durch apodictische Gewissheit, d. i. absolute Nothwendigkeit bei sich führt" (III, S. 34). Und in den „Fortschritten der Metaphysik" heifst es mit noch stärkerem Nachdrucke: die reine Mathematik „stehe als ein Coloss zum Beweise der Realität durch alleinige reine Vernunft erweiterter Erkenntniss da", denn sie „rechtfertige sich durch ihr eigenes Factum" (I, S. 567).[1]

Die Betrachtung der Deduction der Kategorien wird uns zu demselben Resultate führen. Ganz besonders handgreiflich zeigt die Ableitung der Kategorien in den Prolegomenen, dass Allgemeingiltigkeit, Gesetzmäfsigkeit von Kant ohne Weiteres vorausgesetzt werden. Es steht ihm unbezweifelt fest, dass wir im Besitze einer reinen Naturwissenschaft von apodictischer Nothwendigkeit sind (III, S. 54), dass es „allgemeine Naturgesetze" (III, S. 54 f.), eine „nothwendige Gesetzmäfsigkeit der Erfahrung"

[1] Auch von Cohen wird nicht anerkannt, dass Nothwendigkeit und Allgemeinheit bei Kant als Voraussetzungen fungiren, von denen er, theils vollständig, theils nicht deutlich bewusst, die Apriorität des Raumes ableite. Er stellt die Sache so dar, als ob die Apodicticität der Mathematik und strenge Allgemeingiltigkeit überhaupt bei Kant erst als Folge der Nachweisung des Apriori als der formalen Beschaffenheit des Subjectes auftrete (a. a. O. S. 90 ff.). Dasselbe gilt von der Darstellung Stadler's (a. a. O. S. 76 f.). Dagegen finden wir bei Liebmann (a. a. O. S. 211), Hölder (a. a. O. S. 14), Windelband (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 1877, Heft 2, S. 239), Ueberweg (System der Logik. 3. Aufl. S. 380) u. A. die richtige Ansicht, dass Kant die objective Giltigkeit der Mathematik als ein keines Beweises bedürftiges Factum angesehen habe. Paulsen (a. a. O. S. 173 ff.) steht in der Mitte zwischen beiden Ansichten: Kant dürfe eigentlich nur die psychologische Thatsächlichkeit der mathematischen (und rein naturwissenschaftlichen) Urtheile voraussetzen; diese erhalte aber bei ihm einen „starken Anklang von Giltigkeit." — Da-

(III, S. 56), „objective Giltigkeit der Erfahrungsurtheile“ (III, S. 58) giebt, und wie seine Ausdrücke für die Gesetzmäſsigkeit unserer Vorstellungen sonst lauten mögen. Die Kategorien ergeben sich ihm nun, indem er diese mit dem wesentlichen Merkmale der nothwendigen Allgemeingiltigkeit ausgestattete Erfahrung „zergliedert“ (III, S. 60).

Wenn wir uns zu der Deduction der Kategorien in der ersten Auflage der Vernunftkritik wenden, so springt es hier freilich nicht in die Augen, dass Kant den nothwendigen, einheitlichen Zusammenhang unserer Vorstellungen als ein Factum voraussetze. Spürt man jedoch den Gedankengängen der Deduction genauer nach, so wird man finden, dass auch hier der alleinige Erkenntnissgrund für die transscendentale Apperception und die Kategorien, die einzig feststehende Basis für die Annahme derselben in der Voraussetzung einer durchgängig nothwendigen Verknüpfung unserer Wahrnehmungen besteht; ohne diese Voraussetzung würde die ganze Deduction in der Luft hängen. So betrachtet schon der einleitende Paragraph, der den „Uebergang“ zur Deduction darstellt, den Umstand, dass alle Erfahrung auſser der Sinnesanschauung auch noch die „Begriffe“ der gegebenen Gegenstände enthält (d. h. eine nothwendige, allgemeingiltige Verknüpfung aufweist), als den festen Stützpunkt für die Ableitung der Kategorien (S. 88 f.), nur dass er ihn nicht mit Schärfe als solchen herauskehrt. Schreiten wir nun in die Deduction selbst hinein, so finden wir bald am An-

gegen wird aus der Darstellung K. Fischer's nicht klar, ob seiner Ansicht nach Kant nur die psychologische Thatsächlichkeit der allgemeinen und nothwendigen Urtheile oder zugleich die objective Giltigkeit und Rechtmäſsigkeit derselben voraussetze. So heiſst es in seiner Geschichte der neueren Philosophie, Bd. III, S. 300: „die Thatsache der Erkenntniss ist festgestellt“ (nämlich als Ausgangspunkt der kritischen Philosophie). Darin liegt doch wohl, dass die Rechtmäſsigkeit der Erkenntniss feststeht; denn eine Erkenntniss, wobei die Rechtmäſsigkeit noch fraglich ist, ist keine Erkenntniss, sondern nur die psychologische Ueberzeugung, eine Erkenntniss zu besitzen. Ausdrücklich aber sagt K. Fischer S. 304, dass die thatsächliche Rechtmäſsigkeit der Mathematik der feste Punkt sei, an dem die Frage nach der Rechtmäſsigkeit aller übrigen Erkenntniss zur Entscheidung gelange. Andererseits aber wird an vielen Stellen (z. B. S. 288; 291; 301 f.) die Sache so dargestellt, dass bei Kant nur das psychologische Vorkommen allgemeiner und nothwendiger Sätze — ganz abgesehen von ihrer Rechtmäſsigkeit — vorausgesetzt werde.

fange, dass er die Erkenntniss als ein „Ganzes verglichener und verknüpfter Vorstellungen“ voraussetzt (S. 92 A); eben weil diese Voraussetzung gelte, sei das Gegentheil der Kategorienlehre, die Annahme, dass die Vorstellungen isolirt und getrennt von einander bestehen, unmöglich. Ich übergehe es, dass er weiterhin, um die apriorische Synthesis der reproductiven Einbildungskraft abzuleiten, die „Reproducibilität“ der Erscheinungen, die nothwendige Regelmäfsigkeit derselben, als Thatsache voraussetzt (S. 94 f. A), und lenke die Aufmerksamkeit ganz besonders auf den Abschnitt: „Vorläufige Erklärung der Möglichkeit der Kategorien als Erkenntnisse *a priori*.“ An der Spitze steht die nachdrückliche Erklärung, dass die durchgängige und gesetzmäfsige Einheit der Wahrnehmungen die Form der Erfahrung ausmache; von dieser Thatsache wird auf die Kategorien als Bedingungen der Erfahrung geschlossen. Lägen der Erfahrung nur empirische Begriffe zu Grunde, so „würde es möglich sein, dass ein Gewühl von Erscheinungen unsere Seele anfüllte.“ Die Erfahrung zeigt aber das Gegentheil, sie enthält Erkenntniss der Gegenstände, d. h. sie stellt eine nothwendige, gesetzmäfsige Verknüpfung dar (S. 101 f. A). Weil alle Wahrnehmungen unter durchgängigen Regeln stehen, weil die Natur nothwendigen Zusammenhang zeigt und dgl., darf man die Kategorien nicht aus dem empirisch Gegebenen ableiten (S. 103 ff. A). Es wird also die nothwendige Verknüpfung der Wahrnehmungen als ein Factum behandelt, das sich nicht anders als durch die Annahme der Apriorität der Kategorien deuten lasse.

Der Grund, warum die fundamentale Voraussetzung der Deduction hier so wenig deutlich, oft nur ganz beiläufig hervortritt und dem Bewusstsein Kant's zuweilen ganz zu entschwinden scheint, liegt darin, dass er in der Vernunftkritik überhaupt das Streben hat, synthetisch zu verfahren. Dies Streben beeinflusst auch hier seinen Gedankengang, und so kommt es, dass er seinen Ausgangspunkt meist (und zwar sogar schon im zweiten Abschnitte, der doch erst „vorbereiten“, noch nicht „systematisch darstellen“ will) von der apriorischen Synthesis der Kategorien als Ursache nimmt und daraus die nothwendige Verknüpfung der Erfahrung als ihre Wirkung ableitet. Dadurch wird der Schein erregt, als wäre jene apriorische Synthesis schon anderswoher, auch wenn

man die gesetzmäſsige Verknüpfung der Erfahrung nicht voraussetzte, gesichert; während doch diese synthetische Methode in Wahrheit nur dadurch Halt besitzt und überhaupt möglich ist, dass vorher umgekehrt die apriorische Synthesis aus dem Factum der nothwendigen Verknüpfung der Erfahrung durch die analytische Methode gewonnen wurde.

Jenes Streben, synthetisch zu verfahren, bewirkte aber nicht nur, dass das nachdrückliche Herausheben jener fundamentalen Voraussetzung Kant überflüssig erschien, sondern verhüllte ihm auch dieselbe, ja verkehrte ihm zuweilen die ganze sachliche Constellation der Untersuchung ins ausdrückliche Gegentheil. Gerade da z. B., wo er von den „Principien" der Deduction handelt, bestreitet er ausdrücklich, dass man die „Regelmäſsigkeit der Erscheinungen" als Factum zu Grunde legen dürfe; vielmehr sei es möglich, dass Einheitslosigkeit und Verwirrung in den Erscheinungen herrsche (S. 86 f.). Hiernach bestünde also das Problem nicht etwa darin, den nothwendigen Zusammenhang der Erscheinungen als Factum auf seine Bedingungen hin zu analysiren, sondern darin, ihn als etwas zunächst Problematisches erst durch einen Beweis in seiner Thatsächlichkeit sicherzustellen. — Diese Bemerkungen über die Verdunkelung jener Voraussetzung gelten auch für die Deduction in der zweiten Auflage.

Ebenso lieſse sich zeigen, dass auch die Deduction in der zweiten Auflage überall die nothwendige Verknüpfung der Wahrnehmungen ohne Weiteres voraussetze. Hier sei nur über die Ableitung der transscendentalen Einheit des Selbstbewusstseins, des reinen „Ich denke", Folgendes bemerkt. Kant setzt, um sie abzuleiten, lediglich voraus, dass die Vorstellungen, die ich habe, insgesammt meine Vorstellungen sind, er setzt also lediglich die Identität des Subjectes, die „analytische Einheit der Apperception" voraus (S. 732 ff. B).[1] Es könnte sonach scheinen, als wäre hier nur eine unbezweifelbare Thatsache des Bewusstseins ohne alle Beimischung der Begriffe von Nothwendigkeit, Gesetzmäſsigkeit und dgl. vorausgesetzt. Die genannte Voraussetzung enthält jedoch weit mehr, als es auf den ersten Blick scheint. Wir haben hier

---

[1] Auch in der Deduction der ersten Auflage findet sich theilweise dieser Ausgangspunkt (z. B. S. 110 A; 115 f. A).

wieder einen Fall, wo Kant sich über die Voraussetzung des eigenen Denkens nicht klar ist. Was in Wahrheit Voraussetzung ist, giebt sich für ihn den Schein eines Beweiszieles. Wäre in jener Identität des Bewusstseins nur dies enthalten, dass alle Vorstellungen, die ich habe, eben meine Vorstellungen sind, so könnte aus ihr nimmermehr die nothwendige, constante Einheitsfunction des bewussten Selbstes erschlossen werden. In dieser Voraussetzung wird vielmehr stillschweigend mit vorausgesetzt, dass mein bewusstes Vorstellungsaggregat durch eine zahllose Menge unbewusster Vorstellungen oder Vorstellungsdispositionen zu einem gesetzmäſsig zusammenhängenden Vorstellungsganzen ergänzt werde (vgl. S. 167 ff.). Ohne diese Mitvoraussetzung könnte nie auf eine constante Einheitsfunction des Bewusstseins als den Springquell aller Gesetzmäſsigkeit geschlossen werden. Man müsste dann eben dabei stehen bleiben, dass ein jeder Theil der unzusammenhängenden Vorstellungsmasse, die ich in mir finde, von dem Gefühle, dass er mir gehöre, begleitet sei, und es als möglich zugeben, dass jede Vorstellung für sich besonders mit dem Gefühle des Mein-Seins verbunden sei, und dass die von diesem Gefühle begleiteten Vorstellungen durch weiſs Gott welchen Zufall zusammengerathen, sozusagen auf einen Haufen geworfen worden seien. Nur darum, weil in jener Voraussetzung der Identität des Bewusstseins die nothwendige, gesetzmäſsige Verknüpfung mit vorausgesetzt ist, darf Kant sagen, dass der Schluss, der von dieser vorausgesetzten Bewusstseinsidentität auf die synthetische Function der transscendentalen Apperception schlieſst, ein analytischer Satz sei (S. 736 B).[1] — Uebrigens tritt die Voraussetzung der Nothwendigkeit, Gesetzmäſsigkeit u. s. w. auch in der Deduction der zweiten Auflage an vielen Stellen viel deutlicher hervor. So wird in dem ersten Paragraph derselben von der „Verbindung des Mannichfaltigen der Anschauung" und weiterhin von der „Einheit der Anschauung" als Thatsachen ausgegangen (S. 730 B; 740 f. B). Und in dem zur Deduction über-

[1] Besonders Stadler weist dieser Ableitung der Einheitsfunction des Bewusstseins aus der „einfachen Thatsache" der Identität desselben einen entscheidenden Platz in Kant's Erkenntnisstheorie an (a. a. O. S. 43 ff.). Nur fehlt auch bei ihm die Erkenntniss, dass in dieser Identität des Bewusstseins Nothwendigkeit und Gesetzmäſsigkeit schon stillschweigend mit vorausgesetzt ist.

leitenden Paragraph heifst es mit derselben Deutlichkeit wie in den Prolegomenen, dass die empirische Ableitung der Kategorien durch das „Factum der reinen Mathematik und allgemeinen Naturwissenschaft widerlegt werde“ (S. 728 B).[1]

Als Resultat dieser Erörterungen können wir aussprechen, dass innerhalb der Kantischen Aprioritätslehre schon dem als Thatsache hingestellten Ausgangspunkte derselben das rationalistische Erkenntnissprincip zu Grunde liege. Kant allerdings kommt nicht entfernt auf den Gedanken, dass er sich in der Annahme eines nothwendigen, gesetzmäfsigen Zusammenhanges der Wahrnehmungen und Urtheile des rationalistischen Erkenntnissprincipes bedient, d. i. dem Denken transsubjective, auf das Ding an sich gehende Bedeutung zugeschrieben habe. Wir jedoch wissen, dass nur derjenige, der den Denkacten eine über ihre thatsächlich erfahrene und überhaupt erfahrbare Existenz hinausreichende Bedeutung beimisst, von Nothwendigkeit, Gesetzmäfsigkeit u. s. w. sprechen darf.

5. Die Glaubensgrundlage des rationalistischen Erkenntnissprincipes.

Ich komme hier noch einmal auf die Behauptung zurück, dass Kant die Allgemeingiltigkeit, Gesetzmäfsigkeit u. s. w. nicht vorausgesetzt, sondern erst durch seine Deductionen bewiesen habe. Man fordert damit etwas von ihm, was sich in gewissem Sinne gar nicht leisten lässt. Allerdings lässt sich beweisen, dass auf diesem oder jenem Gebiete die Nothwendigkeit und Gesetz-

[1] Auf die verschiedene Art und Weise, wie in den drei Deductionen Allgemeinheit und Nothwendigkeit vorausgesetzt werden, lenkte schon Hölder seine Aufmerksamkeit mit Erfolg (a. a. O. S. 21 ff.). Dagegen fasst Riehl diese Frage, wiewohl sie ihm dringend nahe lag, nicht ins Auge. Er richtet sein ganzes Bemühen darauf, zu zeigen, dass Kant die Begriffe *a priori* als Factum beweise (a. a. O. S. 342; 361). Dagegen findet sich nirgends bei ihm herausgehoben, dass diesem Beweise ein unbewiesenes Factum, die Allgemeingiltigkeit der Wahrnehmungsverknüpfung, zu Grunde liege. Er sagt ganz leichthin, dass die Vernunftkritik den „Begriff der Erfahrung“ voraussetze. Ganz richtig! Allein damit ist *eo ipso* das Vorhandensein nothwendiger, allgemeingiltiger Synthesen vorausgesetzt, und so die entscheidende Grundlage für die Ableitung der apriorischen Begriffe gewonnen.

mäfsigkeit eine bestimmte Beschaffenheit habe. Allein alle solche Beweise beruhen auf der Voraussetzung, dass die Denknothwendigkeit mehr ist als das, was sie für die unmittelbare Erfahrung ist, also mehr als ein in gewissen Zeitpunkten auftretendes, vereinzeltes Ereigniss unseres Bewusstseins, mehr als ein beliebig und zufällig auftauchendes Nothwendigkeitsgefühl, dass sie die Giltigkeit ihres Inhaltes verbürgt, also eine geltende, bindende Nothwendigkeit ist. Denn wer diese Voraussetzung nicht macht, dem bleiben allein die Data seiner unmittelbaren Erfahrung, seine Bewusstseinsvorkommnisse übrig; auf dieser Grundlage aber lässt sich, wie das erste Kapitel dieses Abschnittes zeigte, niemals die Erkenntniss irgend einer Nothwendigkeit und Gesetzmäfsigkeit erlangen. Wer auf dieser Grundlage sein Wissen aufbauen will, ist für immer dazu verurtheilt, sich innerhalb des Aggregates seiner Bewusstseinsthatsachen herumzudrehen. Die Nothwendigkeit als solche kann also nicht abgeleitet werden; das Denken muss uns das Gelten derselben in ursprünglicher, unmittelbarer Weise verbürgen, wir müssen dem Denken glauben, dass seine Nothwendigkeit mehr als eine blofse Bewusstseinsthatsache ist. Erst auf Grundlage dieses ursprünglichen Glaubens, dass die als Bewusstseinsthatsache erfahrene Nothwendigkeit des Denkens zugleich eine geltende, Macht habende, wirklich verknüpfende und einigende Nothwendigkeit verbürge, lassen sich die verschiedenen Arten von Nothwendigkeit, also die mannichfachen Gesetze und Zusammenhänge beweisen.[1]

Woher sollte auch die Nothwendigkeit, ohne selbst schon vorausgesetzt zu werden, bewiesen werden können? Doch nur aus dem unmittelbar und selbstverständlich Gegebenen. Dies aber sind, wie wir wissen, einzig die ganz unzusammenhängenden Bewusstseinsthatsachen. Es ist selbst unmöglich, eine „comparative Allgemein-

[1] Hiermit hängt auch die vielverhandelte Frage zusammen, ob Kant's Methode bei Gewinnung und Begründung des Apriori selbst apriorisch sei. Dies wird zu verneinen sein. Nirgends finden wir bei ihm ein apriorisches, d. h. sich völlig unabhängig von der Erfahrung haltendes, aus reinen Begriffen entwickelndes Verfahren. J. B. Meyer (Kant's Psychologie. Berlin 1870. S. 122—143) hat Recht, wenn er seine Methode als reflectirende Selbstbeobachtung und Selbstbesinnung bezeichnet. (Nur sollte er diese Reflexion nicht „psychologisch" nennen. Hierin zeigt sich die ihm mit Fries gemeinsame Verkennung des erkenntnisstheoretischen Charakters der Kanti-

heit", wie Kant meint (S. 697 B), aus dem unmittelbar durch Erfahrung Gegebenen zu gewinnen. Wenn ich meine Bewusstseinsvorgänge in ihrem Zusammenbestehen und Aufeinanderfolgen betrachte, ohne irgend etwas dazuzufügen oder fortzunehmen, so zeigt sich keine Spur von regelmäfsiger Aufeinanderfolge. Das eine Mal folgt wohl auf die Wahrnehmung der Sonnenstrahlen die Wahrnehmung des heifsen Steines; tausend andere Male aber findet sich die erste oder zweite der beiden Wahrnehmungen vereinzelt ein, oder sie folgen gar umgekehrt auf einander, oder wenn sie in jener ersten Weise nach einander eintreten, sind sie doch durch alle möglichen anderen dazwischen getretenen Vorstellungen bald so, bald anders von einander getrennt (vgl. S. 170 f.). Die unmittelbare Erfahrung berechtigt also nicht einmal zur Annahme irgend welcher regelmäfsigen Vorstellungsfolgen. Selbst diese Annahme beruht auf der Voraussetzung, dass es einen transsubjectiven Sachverhalt gebe. Nur diese Voraussetzung berechtigt mich, die Vorstellungen, die sich fast jedesmal zwischen die regelmäfsig auf einander folgen sollenden Wahrnehmungen schieben, als gleichgiltig aus dem Bewusstsein hinauszuwerfen, resp. die ausbleibende Wahrnehmung zu ergänzen, und dgl. Wollte man also selbst John Stuart Mill zugeben, dass die Causalität nichts Anderes sei als das „Verhältniss der unabänderlichen Aufeinanderfolge", so würde man doch vom positivistischen und absolut skeptischen Standpunkte aus nicht einmal zu einer solchen Causalität gelangen dürfen.

Wenn sonach Kant voraussetzt, dass es allgemeingiltige Sätze oder nothwendige Wahrnehmungsverknüpfung gebe, so ist er nicht darum zu tadeln, weil er überhaupt eine geltende Nothwendigkeit voraussetzt, sondern erstlich darum, weil er jene Voraussetzung, indem er Mathematik, Naturwissenschaft, Wahrnehmung in sie hereinzieht, in zu concreter, besonderer Form aufstellt,

---

schen Untersuchungen). Ebenso urtheilen Cohen (a. a. O. S. 105 ff.), Stadler (a. a. O. S. 140) u. A. Doch muss sich diese Ansicht durch die Erwägung ergänzen, dass die reflectirende Selbstbesinnung selbst schon die Anerkennung des rationalistischen Erkenntnissprincipes, die unmittelbare Ueberzeugung von der transscendenten Giltigkeit des Logischen voraussetze. Diesen unentbehrlichen Factor könnte man allerdings als apriorisches Moment der Kantischen Methode bezeichnen. — Anders wird die Antwort auf die Frage lauten, wie Kant selbst über seine eigene Methode geurtheilt habe.

sie nicht auf ihren reinen Ausdruck, auf ihr Minimum, nämlich auf den Glauben an das Gelten der Denknothwenigkeit, reducirt. Dazu aber ist er nicht im Stande, weil er — und dies ist der zweite Tadel — die erkenntnisstheoretische Bedeutung jener Voraussetzung nicht einsieht, indem er mit ihr sich noch immer innerhalb der Vorstellungen zu bewegen glaubt, während er in ihr doch factisch das rationalistische, in die Sphaere des Dinges an sich logisch eingreifende Erkenntnissprincip anerkannt hat. Wenn die Erkenntnisstheorie die Voraussetzung, dass die Denknothwendigkeit Geltung habe, richtig behandeln will, so muss sie vielmehr folgendes Verfahren einschlagen.

Der Erkenntnisstheoretiker wird sich zunächst klar zu machen haben, dass das Philosophiren mit dem unbezweifelbar Feststehenden, absolut Selbstverständlichen beginnen müsse, und dass dies von vornherein absolut Unbezweifelbare lediglich die unmittelbar erfahrenen Vorstellungen seien. Und weiter wird er es sich zum Bewusstsein bringen müssen, dass das Wissen, wie weit es auch im Verlaufe des Philosophirens über dies von vornherein absolut Unbezweifelbare hinausdringen möge, doch niemals diesen Charakter der absoluten Sicherheit werde erringen können. Als erstes fundamentales Erkenntnissprincip wird ihm daher der Satz feststehen, dass die unmittelbar erfahrenen Vorstellungen *eo ipso* ein Wissen sind, und zwar nicht nur das erste Wissen, sondern auch das einzige Wissen, das den Charakter absoluter Unbezweifelbarkeit besitzt. Diese ersten Fragen der Erkenntnisstheorie finden sich im ersten Kapitel des ersten Abschnittes kurz behandelt.

Weiter wird nun der Erkenntnisstheoretiker zu untersuchen haben, ob jenes erste Erkenntnissprincip das einzige sei, oder ob sich auch auf Grund eines anderen Erkenntnissprincipes ein Erkennen — wenn auch nicht von absoluter Sicherheit — erwerben lasse. Zu diesem Zwecke wird es seine nächste Aufgabe sein, sich klar zu machen, welchen Umfang und welche nähere Beschaffenheit das auf Grundlage jenes ersten Principes erreichbare Wissen eigentlich habe; mit anderen Worten: wie die Grenze zwischen den unmittelbar erlebten Vorstellungen und dem (zunächst wenigstens) absolut problematischen Jenseits (dem Dinge an sich) laufe. Er wird also jene Untersuchung anstellen müssen, mit der sich das erste Kapitel dieses Abschnittes beschäftigte. Hierdurch wird er,

:e wir wissen, zu dem absolut evidenten Resultate kommen, dass, ɜr jenes erste Erkenntnissprincip für das einzige hält, niemals gend einen causalen, gesetzmäſsigen Zusammenhang, ja nicht einal eine regelmäſsige Aufeinanderfolge zu erkennen im Stande sei, ıss es auf diesem Standpunkte nur ein Aufzählen der von Zeitınkt zu Zeitpunkt erfahrenen, völlig unzusammenhängenden Beusstseinsthatsachen geben könne, also das wissenschaftliche Denen genau denselben Werth für das Erkennen besitze, wie irgend ine närrische Einbildung oder ein vages Körpergefühl.

Auf diesem Punkte angelangt, wird sich der Erkenntnissıeoretiker durch den völlig absurden, allem normalen Denken idersprechenden Charakter dieses Resultates zu der dringenden rage getrieben fühlen, ob es denn nicht möglich sei, mittelst geisser bewusster Vorstellungen über den Kreis aller bewussten Vorellungen hinauszugreifen und so eine Erkenntniss von dem erenntnisstheoretisch transscendenten Gebiete — mag sie auch von ɜiner absoluten Gewissheit sein — zu erlangen. Er weiſs, dass n Hinausgehen aus den eigenen bewussten Vorstellungen im gentlichen Sinne absolut unmöglich ist; er sagt sich daher, ıss, wenn sich das Transsubjective überhaupt erkennen lasse, dies ır in dem Falle möglich sei, dass das Vorstellen in irgendwie ıeigentlicher Weise, also vielleicht irgendwie dynamisch, über ɔh hinausgreifen könne. Und weiter muss er sich sagen, dass es uneigentliche Hinausreichen des Vorstellens in das transsubctive Gebiet sich nie und nimmer durch Schlüsse und Beweise ɔnne darthun lassen. Er besitzt ja bis jetzt nichts als das posivistische Princip, also die unmittelbar erfahrenen Vorstellungen, ɔn denen es ihm längst bekannt ist, dass sie uns auf keine Weise, ıch nicht durch Schlüsse und Beweise, selbst nur den kleinsten chritt über sich hinauslassen. Der Erkenntnisstheoriker kommt ɔnach zu folgendem Resultate. Die Erkenntniss der Dinge an sich eigt sich ihm an die Bedingung geknüpft, dass ihm gewisse Vortellungen mit unmittelbar zwingender Gewalt, mit einer Art ınmittelbarer Gewissheit oder Offenbarung kundthun, dass sie n einer gewissen uneigentlichen Weise in das Ding an sich hineineichen, dass sie also mehr als subjective Bewusstseinsfacta seien, lass sie in dem, was sie enthalten, unmittelbar etwas objectiv ͤeltendes, im Dinge an sich Vorhandenes aussprechen, gleich-

sam eine Stimme aus dem transscendenten Gebiete seien. Natürlich lässt sich *a priori* nicht ausmachen, welche nähere Beschaffenheit diese die Erkenntniss des transsubjectiven Gebietes begründende unmittelbare Gewissheit haben müsse, damit sie sich als glaubwürdig legitimire; ja nicht einmal ob es überhaupt Vorstellungen gebe, die, sei es nun die eine oder andere Art einer solchen unmittelbaren Gewissheit bei sich führen, lässt sich *a priori* bestimmen. Wäre es doch widersinnig, etwas nur der unmittelbaren Gewissheit Zugängliches vorher irgendwie ableiten oder beweisen zu wollen. Es bleibt sonach an diesem Punkte der Erkenntnisstheorie, wo es sich um die Aufstellung der etwa noch aufser dem positivistischen Principe möglichen Erkenntnissprincipien handelt, nichts Anderes übrig, als sich an die unmittelbare Erfahrung, an das einfach Gegebene zu halten.

Die unmittelbare Erfahrung nun lässt uns in der That erleben, dass gewisse Begriffsverknüpfungen eine höchst eigenthümliche Nöthigung bei sich führen, welche von allen anderen Arten der Nöthigung, von denen Vorstellungen begleitet sind, wesentlich unterschieden ist. Diese Nöthigung zwingt uns, gewisse Begriffe nicht nur als in dem bewussten Vorstellen nothwendig zusammengehörig zu denken, sondern auch eine entsprechende objective, unabhängig von den bewussten Vorstellungen existirende nothwendige Zusammengehörigkeit anzunehmen. Und ferner zwingt uns diese Nöthigung nicht etwa in der Weise, dass sie uns sagte, es wäre, falls das von ihr Vorgeschriebene nicht stattfände, um unsere moralische Befriedigung oder um unser inneres Glück, unser Heil u. s. w. geschehen, sondern ihr Zwang enthält dies, dass das objective Sein sich in sich selbst aufheben, seine Existenzmöglichkeit verlieren müsste, wenn das Gegentheil von dem, was sie vorschreibt, bestehen sollte. Das Ausgezeichnete dieses Zwanges besteht also darin, dass der Gedanke, es solle das Gegentheil der sich uns aufdrängenden Nothwendigkeit existiren, sich uns unmittelbar als eine Forderung, dass sich die Realität gegen ihre Existenzbedingungen empören solle, kundthut. Wir bezeichnen bekanntlich diesen eigenthümlichen unmittelbar erlebten Zwang als logischen Zwang, als Denknothwendigkeit. Das logisch Nothwendige offenbart sich uns unmittelbar als ein Ausspruch der Sache selbst. Und zwar ist es die eigenthümlich sinnvolle

Bedeutung, die vernunftvolle Durchleuchtung, die alles Logische enthält, wodurch mit unmittelbarer Evidenz für die sachliche, reale Geltung der logischen Begriffsverknüpfungen gezeugt wird.

Der Erkenntnisstheoretiker wird sonach aussprechen, dass, wenn das Wissen mehr sein solle als ein bloſses Aufzählen der eigenen unzusammenhängenden Bewusstseinsfacta, das Denken die objective Giltigkeit der mit ihm verknüpften logischen Nothwendigkeit auf Grund einer unmittelbaren Gewissheit annehmen müsse. Dieser unmittelbaren Gewissheit fehlt das Merkmal der absoluten Unbezweifelbarkeit, das dem unmittelbaren Erfahren der eigenen Vorstellungen zukommt; es fehlt ihr darum, weil sich die Vorstellungen, trotz allen logischen Zwanges, doch nicht direct in die Dinge an sich verwandeln, sie nicht von Angesicht zu Angesicht schauen können. So ist also die unmittelbare Gewissheit, mit der sich uns die Denknothwendigkeit kundthut, nicht durchaus sachlicher Natur; das Sachliche macht sich in ihr in subjectiver Form, daher nicht völlig unbezweifelbar, geltend. Wir dürfen diese unmittelbare Gewissheit daher als einen Glauben[1] bezeichnen. So wird denn der Erkenntnisstheoretiker erklären, dass sich die Erkennbarkeit der Dinge an sich weder in unmittelbarer Weise, noch auch durch Schlüsse und Beweise als absolut sicher feststellen lasse; dass wir jedoch durch eine ausgezeichnete unmittelbare innere Erfahrung, durch jenen mit den logischen Vorstellungsverknüpfungen verbundenen eigenthümlich sinnvollen Zwang, unwiderstehlich zu dem Glauben genöthigt werden, es mache sich in diesen Vorstellungsbeziehungen, die wir zunächst als rein subjective, eine gewisse Zeitdauer einnehmende Bewusstseinsthatsachen, als Ausfüllung eines gewissen Zeitabschnittes im eigenen Bewusstsein erfahren, die dem Seienden selbst immanente Gesetzmäſsigkeit geltend.

Es bleibt sonach dem Erkenntnisstheoretiker an dieser Stelle nichts Anderes übrig als die energische Aufforderung, sich zu intensivem Denken frei zu entschlieſsen und sich den dabei erlebten

[1] Die systematische Darstellung müsste das Verwandte und Entgegengesetzte dieses logisch durchleuchteten „Glaubens" im Vergleiche zu dem das logische Denken von sich weisenden Glauben, den Fr. H. Jacobi zur Grundlage der Philosophie macht, darlegen.

eigenthümlichen Zwang recht deutlich und unbefangen zum Bewusstsein zu bringen. Damit diese Aufforderung[1] um so eher Erfolg habe und für den eigenthümlichen Zwang des Denkens die inneren Augen öffne, wird er das Denken nicht sowohl auf schwierige, vielleicht gar den letzten Problemen der Metaphysik angehörige Begriffsverknüpfungen hinlenken, sondern vielmehr auf solche, die dem empirisch Gegebenen nahe liegen, die wir zur Construction und zum Ausbau der Erscheinungswelt selber brauchen. So wird er z. B. das Denken fragen, ob es sich nicht gezwungen fühle, anzunehmen, dass die aus dem Bewusstsein schwindenden Vorstellungen in irgend einer Form (vielleicht als Vorstellungsdispositionen oder gewisse Möglichkeiten) weiterexistiren und also, trotzdem dies nie und nimmer erfahren werden kann, mit einer gewissen Beharrlichkeit ausgerüstet seien; oder er wird das Denken fragen, ob die Regelmäſsigkeit in der Succession der Erscheinungen (diese möge hier zugegeben werden) nicht nothwendig mit dem weiteren Gedanken verknüpft werden müsse, dass die Erscheinungen, die eine solche regelmäſsige Aufeinanderfolge aufweisen, sich nicht etwa als absolut isolirt und verschlossen zu einander verhalten, nicht rein zufällig, unbekümmert um einander, regelmäſsig folgen, sondern dass sie sich wirklich auf einander beziehen, sich für einander geltend machen, also Causalität in dem Sinne des gesetzmäſsigen Einwirkens auf einander besitzen. Dies Denkenmüssen, so müsste er fortfahren, bezieht sich zwar in beiden Fällen auf einen Inhalt (Beharren der Vorstellungsdispositionen, causale Beziehungen der Erscheinungen), dessen Gelten niemals erfahren werden kann, sondern in das Gebiet jenseits des Bewusstseins, also in das Ding an sich fällt; trotzdem ist jenes Denkenmüssen als hinreichende Bürgschaft für die entsprechende Beschaffenheit des Dinges an sich anzusehen.

Um jener Aufforderung, der eigenthümlichen Bedeutung der

[1] An dieser Stelle müsste sich eine systematische Darstellung mit denjenigen Philosophen auseinandersetzen, die, wie Beck und vor allen Fichte, das Philosophiren mit einer Aufforderung und einem freien Entschlusse beginnen, diesem Umstande jedoch eine weitreichende sachliche, für die ganze Auffassung der Wirklichkeit maſsgebende Bedeutung geben. Nach unserer Darstellung hat dieser Umstand, dass nicht mit einem Beweise, sondern mit dem freien Entschlusse zu intensivem Denken begonnen werden müsse, eine bloſs methodische Bedeutung.

nknothwendigkeit durch intensives, energisches Denken inne zu rden, noch mehr Nachdruck zu geben, wird der Erkenntniss-oretiker die Denknothwendigkeit, wie schon aus einer früheren örterung hervorgeht (vgl. S. 66), auch nach ihrer negativen ite zum Ausdrucke bringen, wonach sie besagt, dass das, was sich direct widersprechend, als sich logisch vernichtend gedacht rden muss, auch nicht objectiv existiren könne. Wer der Anht ist, dass sich in der Denknothwendigkeit nicht *eo ipso* zuich Seinsnothwendigkeit ausspreche, darf auch nicht die Denkmöglichkeit als ein Zeichen der Seinsunmöglichkeit ansehen. id umgekehrt: wer das Denkunmögliche, das sich logisch Aufbende für existenzunfähig hält, erkennt hiermit an, dass das enken eine objective, reale Bedeutung habe. Schon in der Anhme, dass es nirgends eine Wirklichkeit geben könne, in der n Dreieck, insofern es ein solches ist, zugleich ein Viereck ist, gt die Anerkennung enthalten, dass das Denknothwendige (wom ja zugleich das Denkunmögliche befasst wird) principiell unittelbar über das Sein zu entscheiden im Stande sei. Es wäre zulässig, zu sagen, dass wohl das Denknothwendige in negativem nne, nicht aber das positiv Denknothwendige für das objective in Bedeutung habe. Denn wenn wir die Denkunmöglichkeit, n logischen Widerspruch zum Maſsstabe der objectiven Wirkhkeit machen, so hat dies seinen Grund einzig und allein in m Bewusstsein jenes eigenthümlichen unwiderstehlichen Zwanges, s jene Denkoperationen, durch welche gewisse Begriffe als sich gisch widersprechend, als sich geradezu verneinend gedacht wern, begleitet. Eben dasselbe Bewusstsein aber verknüpft sich auch it allen Functionen, durch welche gewisse Begriffe als positiv nknothwendig bestimmt werden. Es wäre sonach ganz willkürlich, e objective Geltung des Denkens auf die bloſse Denkunmöglicheit einzuschränken. Uebrigens wäre, auch wenn man nur die bjective Geltung der Denkunmöglichkeit anerkennte, damit doch hon das Denken zum Maſsstabe der Realität erhoben und somit u dem positivistischen Fundamentalprincipe alles Erkennens ein weites davon principiell verschiedenes hinzugefügt.

Endlich wird der Erkenntnisstheoretiker, um die Denknothwendigkeit in ihrer ganzen ergreifenden Macht darzustellen, immer wieder mit starkem Nachdrucke hervorheben müssen, dass, wer ihr

keine objective Macht zuschreibt, sich consequenter Weise für völlig unvermögend erklären müsse, irgend ein causales, gesetzmäſsiges, ja auch nur regelmäſsiges Verhalten zu erkennen; dass somit an Jeden die Alternative herantrete: entweder Leugnung der objectiven Bedeutung der Denknothwendigkeit, in diesem Falle aber auch Beschränkung des Wissens auf das Aufzählen der absolut zusammenhangslosen eigenen Bewusstseinsvorkommnisse; oder Anerkennung der objectiven Bedeutung des Denknothwendigen, in diesem Falle aber auch die principielle Ueberzeugung, dass, soweit die Denknothwendigkeit reicht, soweit auch das Ding an sich für das Denken offen daliege. —

In unserer ganzen Darstellung liegt es *implicite* ausgesprochen, dass die Erkenntnisstheorie keine einzige wissenschaftliche Voraussetzung machen dürfe. Sie bildet den Beginn der Philosophie und darf darum, wie schon die ersten Sätze dieser Schrift hervorhoben, nur mit dem absolut selbstverständlichen Wissen den Anfang machen. Nun aber entbehrt, wie uns dieser Abschnitt lehrte, alles wissenschaftliche, über das individuelle Vorstellen hinausgehende, also eigentliche Erkennen der absoluten Selbstverständlichkeit. Es ist durchaus nicht absolut sicher, dass es ein auf das Allgemeine, Objective gehendes Erkennen, also ein Erkennen im wahren Sinne des Wortes gebe. Zu Beginn der Philosophie wird man daher weder für, noch gegen die Möglichkeit eines solchen Erkennens irgendwie Partei nehmen dürfen. Es wird demnach Aufgabe der Erkenntnisstheorie sein, nachdem sie das absolut selbstverständliche Wissen genau abgegrenzt, die Frage nach der Möglichkeit des eigentlichen, d. h. transsubjectiven Erkennens, ohne die Voraussetzung irgend eines allgemeinen Wissenssatzes zu beantworten. Die Erkenntnisstheorie muss also allen Wissenschaften gegenüber absolut voraussetzungslos sein. Hält sie gewisse allgemeine Wissenssätze, bevor die Frage nach der Möglichkeit und Rechtmäſsigkeit des objectiven, aufs Gesetzmäſsige gehenden Erkennens von ihr beantwortet ist, für absolut oder relativ gesichert, so verfährt sie dogmatisch. Denn sie stellt an die Philosophie das Ansinnen, etwas Bezweifelbares wie etwas absolut Selbstverständliches hinzunehmen und auf Grundlage dieser ungeprüften, gänzlich grundlosen Annahme über andere Fragen mit dem Anspruche auf volle Sicherheit oder hohe Wahrscheinlichkeit zu entscheiden.

Es fehlt viel daran, dass sich die Erkenntnisstheoretiker diese
solute Voraussetzungslosigkeit ihrer Wissenschaft klar gemacht
ben. Gesprochen wird zwar sehr viel von kritischer Methode,
ein ein scharfes Bewusstsein über ihre strengen Erfordernisse
nur selten vorhanden. So weist z. B. Carl Göring der „Theorie
s Wissens", die er mit Recht an die Spitze der Philosophie stellt,
nnoch ganz naiv die Aufgabe zu, „die materialen Erkenntnisse
r Wissenschaft zu benutzen, um aus ihnen die Regeln des Er-
nnens zu abstrahiren." Als ob den Erkenntnissen der Wissen-
haft an der Stirn geschrieben stünde, dass sie wirklich Erkennt-
sse seien! Und ferner verlangt er, das philosophische Erkennen
üsse seine Methode zunächst ungeprüft ausüben; erst am Ziele
ines Weges angekommen, habe es seine Methode zu prüfen. „Das
nzige Kriterium für die Richtigkeit einer Methode ist dies, dass
rch sie eine Wissenschaft geschaffen worden ist." Also eine
geprüft ausgeübte Methode soll auf Grundlage des mittelst der-
lben erreichten Resultates geprüft werden! Wie will ich denn
er, wenn die Methode doch auf gut Glück ausgeübt wurde, etwas
rüber ausmachen, ob das Resultat wirkliche Erkenntniss ent-
lte? Nur wenn ich mir über die Berechtigung und Leistungs-
higkeit der Erkenntnissprincipien — und von diesen hängt direct
e Methode ab — Rechenschaft gegeben, kann ich über die Wahr-
it des Resultates einer Wissenschaft mit Grund urtheilen. Die
nere Uebereinstimmung eines Resultates verbürgt nicht seine
ahrheit; denn auch das Absurde kann in sich zusammenstimmen.
nd ebenso wenig kann in der Zusammenstimmung mit der Er-
hrung, wie Göring will, diese Bürgschaft gesucht werden. Denn
de Wissenschaft geht, wie wir aus dem ersten Kapitel dieses Ab-
hnittes wissen, weit über die unmittelbar erfahrenen Vorstel-
ngen hinaus; sie will weit mehr geben, als die Erfahrung zeigt;
gerade ihre eigentlichen Resultate (Regeln, Gesetze) können
e erfahren werden. Wie soll also die Zusammenstimmung mit
r Erfahrung ein Prüfstein für die Wahrheit des Resultates
in?[1]

[1] Carl Göring, System der kritischen Philosophie. Leipzig 1874. Bd. I,
11 ff.; 38 ff. — Wie kurzsichtig es ist, die Psychologie als nothwendige
sis. der Erkenntnisstheorie zu proclamiren (S. 39), bedarf keiner Aus-
andersetzung. Als ob das psychologische Erkennen durch und durch

6. Das leitende Princip der Kantischen Aprioritätslehre.

Wir wenden uns nun wieder zu Kant zurück. Wir haben gesehen, dass ihm die nothwendige und allgemeine Verknüpfung der Wahrnehmungen, die Allgemeingiltigkeit gewisser Wissenssätze, als Voraussetzung feststeht. Hieran knüpft sich die weitere Frage: wie gelangt er von dieser Voraussetzung aus zu der Annahme des Apriorischen in unserem Bewusstsein, der apriorischen Anschauungen und Begriffe und letzten Endes der transscendentalen Apperception? Wir wissen, dass jene Voraussetzung, wiewohl Kant mit ihr noch völlig auf dem Gebiete der Vorstellungen zu bleiben meint, dennoch nur auf Grundlage der Annahme, dass die Denknothwendigkeit für das Ding an sich Giltigkeit besitze, möglich sei. Es versteht sich hiernach von selbst, dass auch die Ableitung der Apriorität aus jener Voraussetzung die Anerkennung des rationalistischen Erkenntnissprincipes in sich enthalte. Kant lebt freilich auch hier in dem Glauben, dass er bei dieser Ableitung lediglich innerhalb der Erscheinung operire.

Es kann nicht meine Aufgabe sein, die Ableitung der Apriorität und ihrer Eigenthümlichkeit aus der Thatsache der Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit im Einzelnen zu verfolgen. Uns interessirt diese Ableitung nur insofern, als in ihr die erkenntnisstheoretischen Fundamentalprincipien in eigenthümlicher Weise zum Ausdrucke kommen.

Bekanntlich nimmt bei Kant die Ableitung des eigenthümlich apriorischen Charakters der Verstandesbegriffe („transscendentale Deduction") einen überaus verschnörkelten, unnützer Weise langwierigen Weg. Dadurch werden die eigentlich wirkenden Principien dieser Ableitung verdeckt. Die Beweise der Apriorität der reinen Anschauungsformen sind zwar kurz, ja knapp gehalten; allein auch hier ist der eigentlich beweisende Nerv nicht bloſsgelegt.

Im ersten Paragraph der „transscendentalen Aesthetik" unterscheidet Kant zwischen der Materie und der Form der Erscheinungen. Die Form definirt er als „dasjenige, welches macht, dass das Mannichfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen

selbstverständlich wäre und nicht vielmehr selbst von der Beantwortung der Frage nach den Erkenntnissprincipien abhinge!

geordnet werden kann“ (S. 32). Diese Definition giebt Kant zwar zunächst nur mit Beziehung auf die Anschauungsformen, sie gilt aber auch von den Verstandesformen; ja von diesen in noch viel eminenterem Sinne. Denn diese bringen das Empfindungsmaterial in noch weit einheitlicherer Weise in geordnete Verhältnisse als die Anschauungsformen. Ja die transscendentale Analytik lässt die Einheit (also auch geordnete Verhältnisse) überhaupt erst durch die Verstandesfunctionen entspringen. Doch es ist hier nicht meine Aufgabe, diesen Widerspruch aufzuklären. Wir halten uns daran, dass Kant jene Definition der „Form“ in der transscendentalen Aesthetik mit Rücksicht auf die Anschauungsformen giebt. Uebrigens sagt er auch in der transscendentalen Analytik, dass „eine gewisse Form, die in der Erfahrung enthaltene Materie zu ordnen“, nicht nur dem Denken, sondern auch dem reinen Anschauen zukomme (S. 84).

Es ist klar, dass Kant, indem er die Form in diesem Sinne als Factor der Erscheinung annimmt, eben damit die vorhin besprochene Voraussetzung einer nothwendigen, gesetzmäfsigen Verknüpfung macht. Die Frage ist nun, wie er von der Voraussetzung dieser Form zu der Annahme eines apriorischen Bestandtheiles in den Anschauungen gelangt. Den Hebel dieses Fortschrittes spricht er in folgendem Satze aus: „Da das, worin sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so muss die Form aller Erscheinung im Gemüthe *a priori* bereit liegen“ (S. 32). Mit anderen Worten also: Ordnung, Einheit kann dem Subjecte nicht von aufsen gegeben werden; das Gegebene, nicht vom Subjecte selbst Geleistete muss den Charakter des Unzusammenhängenden, Zerstreuten und dgl. tragen; Ordnung, Einheit ist nur innerhalb des Subjectes möglich, hat hier seinen Ursprung, ist also apriorisch. Dies ist der springende Punkt, das leitende Princip in dem Fortgange von der Voraussetzung der Form in der Anschauung (worin wieder die Voraussetzung der nothwendigen Verknüpfung liegt) zur Annahme eines apriorischen Bestandtheiles derselben.

Will nun Kant weiter zeigen, dass dieser apriorische Bestandtheil in dem reinen Raume und in der reinen Zeit besteht, so wird er sich natürlich darauf stützen müssen, dass in der That

durch Raum und Zeit die Empfindungen in geordnete Verhältnisse gebracht werden. Dies wird nun wirklich in dem ersten Punkte der „metaphysischen Erörterung“ des Raum-, resp. Zeitbegriffes ausgesprochen; freilich so, dass man sieht, er habe sich diesen springenden Punkt selber nicht klar zum Bewusstsein gebracht. Jener erste Punkt sagt: damit gewisse Empfindungen auf etwas aufser mir bezogen und als aufser- und nebeneinander befindlich vorgestellt werden können, dazu muss die Vorstellung des Raumes schon zu Grunde liegen. Und entsprechend lautet der erste Punkt in Bezug auf die Zeit. Offenbar hat diese Begründung nur dann beweisende Kraft, wenn die gesperrt gedruckten Worte als den eben genannten springenden Punkt enthaltend aufgefasst werden, ihr also der Sinn gegeben wird, dass der Raum darum ein apriorischer Bestandtheil der Erscheinung sei, weil durch ihn der Empfindungsstoff in bestimmte, fixe Verhältnisse des Aufser- und Nebeneinander eingeordnet werde. Da Kant zwei Seiten früher den apriorischen Charakter der Form ausdrücklich daraus ableitet, dass sie den Empfindungsstoff ordnet und in bestimmte Verhältnisse bringt, so wird ihm wohl bei der speciellen Begründung der Apriorität des Raumes derselbe Grund vorgeschwebt haben. — Jetzt leuchtet auch, wie ich nebenbei bemerke, ein, dass auch dieser erste Punkt der metaphysischen Erörterung auf der Voraussetzung der Allgemeinheit und Nothwendigkeit beruht. Denn er hat nur dann Beweiskraft, wenn die Voraussetzung gemacht wird, dass die in bekannter Weise bestimmten Verhältnisse des Aufser- und Nebeneinander nicht etwa nur meine Raum-, resp. Zeitanschauung, sondern alle Anschauung, wo und wann auch immer ein menschliches Subject anschauen mag, charakterisiren. Oben (S. 195 ff.), wo ich das Vorhandensein dieser Voraussetzung in der transscendentalen Aesthetik besprach, überging ich diesen ersten Punkt der metaphysischen Erörterung.

Genau dasselbe leitende Princip liegt der Ableitung der Apriorität der Verstandesbegriffe zu Grunde, nur dass hier die Ordnung und Einheit in einem viel schärferen, zugespitzteren Sinne genommen wird. Hier muss ich zunächst einige Worte darüber sagen, welcher Abschnitt der transscendentalen Analytik mir diese Ableitung zu enthalten scheint. Kant glaubt zwar, in dem ersten

schnitte derselben, in dem „Leitfaden der Entdeckung aller
nen Verstandesbegriffe“, die Thatsächlichkeit des dem Verstande
Grunde liegenden Apriori bewiesen zu haben. Zu Beginn des
eiten Abschnittes, der „transscendentalen Deduction“, erklärt er
drücklich, dass mit Bezug auf die apriorischen Verstandes-
griffe die Frage: *quid facti* erledigt sei. Verfolgt man jedoch
n Gedankengang des „Leitfadens“, so findet man, dass in ihm
liglich gezeigt wird, wie die reinen Verstandesbegriffe, wenn es
lche gäbe, gefunden werden müssten, und wie sie dann lauten
rden. Der ganze Gedankengang ist, wiewohl sich dies Kant
ht zum Bewusstsein gebracht, gar nicht darauf angelegt, zu be-
isen, dass es Begriffe, die aus dem Verstande als solchem ent-
ringen und Erkenntniss constituiren, factisch gebe. Dieser Beweis
rd, dem sachlichen Zusammenhange nach, erst in der „trans-
ndentalen Deduction“ geliefert. Kant zwar giebt derselben ledig-
h den Zweck, zu zeigen, dass wir die Befugniss haben, die
riorischen Verstandesbegriffe, deren thatsächliches Vorhan-
nsein schon anderweitig feststehe, auf Erscheinungen an-
wenden. In Wahrheit jedoch wird mit dieser Frage: *quid juris*
ch allererst die Frage: *quid facti* beantwortet. Es wird nach-
wiesen, dass die Erfahrung nur unter der Bedingung möglich
, dass der reine Einheitspunkt des Selbstbewusstseins unter der
rm der Verstandesbegriffe nach der Richtung der sinnlichen An-
auung functionire. Nun wird aber die Erfahrung als That-
he vorausgesetzt. Folglich ist mit jenem Nachweise zugleich
Thatsächlichkeit der apriorischen Verstandesbegriffe bewiesen.
ergiebt sich also diese Thatsächlichkeit erst in Verbindung mit
em viel reicheren Resultate, in Verbindung mit der Bestimmung
Art und Weise, wie sich das Apriori des Verstandes zu der letz-
theoretisch erreichbaren Tiefe des Bewusstseins und zu der sinn-
en Anschauung verhalte.[1] — Da es uns nun hier nicht um
e genaue Darstellung des Beweisganges zu thun ist, so können

[1] Auch Harms hat ganz richtig erkannt, dass die Deduction der Kate-
ien von Beidem zusammen handle: von der Realität der Kategorien und
der Berechtigung ihrer Anwendung. Nur ist es unbegreiflich, wie er
ittelbar darauf Kant darin zustimmen kann, dass es sich in der De-
tion nicht um die Frage: *quid facti*, sondern nur um die Frage: *quid*
s handle (Die Philosophie seit Kant. S. 174).

wir der Kürze wegen sagen, dass das Beweisziel der transscendentalen Deduction in dem Nachweise der Thatsächlichkeit des im Verstande enthaltenen Apriori bestehe.

Besonders deutlich wird das der Ableitung dieses Apriori zu Grunde liegende leitende Princip in der Deduction der zweiten Auflage ausgesprochen. Wie wir wissen (vgl. S. 202), geht hier Kant von der Voraussetzung der „Verbindung des Mannichfaltigen“ aus. Durch welchen Hebel gelangt er von dieser Voraussetzung zu der Annahme der Apriorität der Kategorien? Der erste Paragraph der Deduction nennt ihn in nachdrücklichster Weise: „unter allen Vorstellungen ist die Verbindung die einzige, die nicht durch Objecte gegeben, sondern nur vom Subjecte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Actus seiner Selbsthätigkeit ist“ (S. 731 B). Und ebenso nachdrücklich heifst es in dem folgenden Paragraph: „Verbindung liegt nicht in den Gegenständen und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt werden, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist als das Vermögen, *a priori* zu verbinden (S. 734 B). Nach Kant legt also die Verbindung, die Einigung als solche schon Zeugniss dafür ab, dass, wo sie sei, sich das logische Denken, der Verstand thätig erwiesen habe. Das Vorhandensein der Einheit beweist ihm ohne Weiteres, dass es ursprüngliche, apriorische Functionen des Denkens gebe. Es steht ihm fest, dass, um einen Ausdruck Lotze's zu gebrauchen, in das „Zusammensein“ der Vorstellungen erst durch die thätig zusammenfassende Einheit des Denkens „Zusammengehörigkeit“ gebracht werden kann.[1] Auch aus vielen Stellen seiner Schrift über die Fortschritte der Metaphysik wird dies deutlich. Hier erklärt er die Vorstellung der „Zusammensetzung“ für die einzige, die „nicht in die Sinne fallen kann, sondern die wir selbst machen müssen“ (I, S. 508; ebenso S. 502 und 578). Ihm hat sonach der tiefe und wahre Gedanke vorgeschwebt, dass die Einheit niemals das Product ungeistig-stofflicher, nur äufserlich zusammengekommener Elemente sein könne, sondern überall aus der Wirksamkeit eines vernünftig-geistigen Principes entspringen müsse. Freilich findet sich bei ihm dieser Gedanke nicht näher entwickelt. Wie fast alle Triebfedern

[1] Hermann Lotze, Logik. Leipzig 1874. S. 5 ff.; 519 ff.

eines Denkens, so spricht er auch diese nur selten und in aller Kürze, und ohne die gebührende Erhebung in den Mittelpunkt der Untersuchung aus. So wird z. B. in den weiteren Untersuchungen der Kategoriendeduction der zweiten Auflage die Abhängigkeit des „Objectes“ von der Einheit der Apperception, die Beziehung dieser zu den Functionen des Urtheilens, ferner das Verhältniss der Kategorien zum „empirischen Bewusstsein“ oder den Wahrnehmungen überhaupt u. s. w. behandelt, nirgends aber mehr jenes Princip scharf hervorgehoben. Und doch ist es in allen diesen Untersuchungen offenbar mitgedacht; denn *ohne* dasselbe stünde wohl Einheit und Verbindung als ein wesentlicher Factor der Erscheinungen fest, allein es wäre die Möglichkeit offen gelassen, dass dieser Factor *von aufsen, durch den empirisch gegebenen Stoff*, in unseren Verstand einginge.

Hier muss ich der Vollständigkeit halber noch Folgendes hinzufügen. Sehr oft nämlich scheint die Ableitung der Apriorität aus der Voraussetzung der Nothwendigkeit und Allgemeinheit durch ein anderes Princip bewirkt zu werden. Dies Princip tritt uns sofort in der Einleitung der Vernunftkritik entgegen. Hier beruht der Schluss von der Thatsache der Nothwendigkeit und Allgemeinheit auf die Apriorität auf der Einsicht, dass wir auf empirischem Wege immer nur zur Constatirung *thatsächlicher* Beschaffenheit und *comparativer* Allgemeinheit, niemals zur Feststellung von Nothwendigkeit und absoluter Allgemeinheit gelangen können (S. 697 B). Ebenso heifst es z. B. in der „Vorerinnerung“ der Prolegomena, dass die Urtheile, welche Nothwendigkeit bei sich führen, auch apriorisch sein müssen, weil die Nothwendigkeit „aus Erfahrung nicht abgenommen werden kann“ (III, S. 19).

Doch *scheint* dies nur ein anderes Princip zu sein. Es bedarf nur einiger Erwägung, um einzusehen, dass dieses Princip nichts Anderes ist als eine veränderte Gestalt jenes ersten Principes. Wir erinnern uns, dass auch die Voraussetzung für die Ableitung der Apriorität eine doppelte Gestalt hat (vgl. S. 195). *Entweder* wird die nothwendige, gesetzmäfsige Verknüpfung der Erscheinungen *überhaupt* (d. h. ganz abgesehen davon, ob wir sie mit Bewusstsein vollziehen oder nicht), *oder* es wird das Vorhandensein nothwendiger und allgemeiner *Wissenssätze* vorausgesetzt. Dem entsprechend hat auch der springende Punkt in der

Ableitung der Apriorität eine doppelte Gestalt: entweder wird gesagt, dass die in den Erscheinungen als Factor vorhandene Verbindung niemals aufserhalb des Subjectes, in dem sich ganz äufserlich zu einander verhaltenden Empfindungsstoffe, zu Stande kommen könne; oder es wird das leitende Princip darein gesetzt, dass die Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit des Erkennens niemals von aufsen, von dem Empfindungsstoffe, gegeben werden könne. In beiden Fällen liegt der springende Punkt in der Einsicht, dass Nothwendigkeit oder Gesetzmäfsigkeit überall eine Leistung des denkenden Selbstbewusstseins sei.

In seiner zweiten Gestalt tritt dieses Princip besonders in der „transscendentalen" Erörterung des Raumbegriffes auf. Wir wissen: diese Erörterung geht von der Thatsache der strengen Allgemeinheit und apodictischen Gewissheit der geometrischen Sätze aus. Aus dieser Thatsache schliefst sie auf die Apriorität des Raumes. Das Princip nun, mittelst dessen sie diesen Schluss thut, liegt — den ausdrücklichen Worten nach — in der Einsicht, dass das Bewusstsein der Nothwendigkeit sich niemals aus der Erfahrung gewinnen lasse (S. 713 B); denn diese führe nur dahin, zu sagen: so lehrt es die gemeine Wahrnehmung; niemals aber dazu, zu erkennen: so muss es sich verhalten (S. 35 A; 41). — Eben dieses Princip muss zu dem zweiten Punkte der metaphysischen Erörterung hinzugedacht werden. Dieser zweite Punkt beweist zunächst nur, dass Raum und Zeit nothwendige Vorstellungen sind (und zwar auf Grundlage der bekannten Voraussetzung; vgl. S. 197 f.). Soll hieraus, wie Kant doch will, die Apriorität folgen, so muss in Gedanken der Schluss angefügt werden: Nothwendigkeit lässt sich nie von der Erfahrung entlehnen, folglich ist der Raum als nothwendige Vorstellung auch eine apriorische.

Man sieht, wie wenig zutreffend es ist, die Untersuchungen der transscendentalen Aesthetik, wie z. B. K. Fischer es thut[1], als ein Muster von Bündigkeit und wissenschaftlicher Genauigkeit zu preisen. Wir fanden im Gegentheile, dass die drei Glieder des Beweisganges: Voraussetzung, Beweisziel und leitendes Princip ein sehr unklares Verhältniss zu einander haben, oft in einander schwanken, theilweise verschwiegen werden oder nur spurweise hervor-

[1] Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. Bd. III, S. 315.

licken, und dgl. Und noch ungünstiger würde das Urtheil ausıllen, wenn wir die transscendentale Aesthetik nicht nur, wie wir s gethan, nach Methode und Erkenntnissprincipien, sondern auch ach der materialen Richtigkeit ihrer Aufstellung prüfen und abei auch die beiden letzten (ganz besonders verworrenen) Punkte ler metaphysischen Erörterung hinzuziehen wollten.

Kant bezieht die beiden Gestalten des in Frage stehenden Principes weder auf ihre gemeinsame Wurzel, noch auch — und dies ist ja nur eine Folge des ersteren Mangels — stellt er sie einander scharf gegenüber. Bald wird die eine, bald die andere Form von ihm erwähnt, und zwar meist nur beiläufig. Selbst wenn er sie mit Nachdruck hervorhebt, behandelt er sie doch nicht als Centrum der Ableitung. Ja oft überlässt er es dem Leser, sich das leitende Princip in der einen oder anderen Form dazu zu denken. Diese Sachlage hat zur Folge, dass sich oft nur soviel sagen lässt, dass die eine oder die andere Form des Principes seinen Ableitungen des Apriori vorwiegend zu Grunde liege; und vielleicht oft nicht einmal soviel. So wollten wir mit der obigen Erörterung über die Kategoriendeduction der zweiten Auflage nur sagen, dass in ihr in vorwiegender Weise die erste Form des Principes wirksam sei.

Auch in der Deduction der ersten Auflage wird allenthalben jenes leitende Princip mehr oder weniger deutlich sichtbar. So wird man es, wenn man den Abschnitt: „Von der Synthesis der Recognition im Begriffe" aufmerksam liest, da, wo die transscendentale Apperception gewonnen wird, ohne Mühe entdecken. Es tritt hier in strenger Allgemeinheit auf: „aller Nothwendigkeit liegt eine transscendentale Bedingung zum Grunde." Eben darum muss die nothwendige Verknüpfung des Mannichfaltigen aller unserer Anschauungen eine ursprüngliche, transscendentale Bedingung haben. Diese ist das reine, ursprüngliche Bewusstsein, die transscendentale Apperception. Aus dem empirischen Bewusstsein, lem inneren Sinne, kann jene nothwendige Verknüpfung nicht ntspringen; denn das empirische Bewusstsein ist jederzeit wanlelbar, es kann kein stehendes oder bleibendes Selbst in dem 'lusse innerer Erscheinungen geben (S. 99 A). — Es ist klar: ler Hebel zur Ableitung der transscendentalen Apperception liegt ier in der Einsicht, dass aus dem Empirischen nie Nothwendig-

keit, Verknüpfung, Einheit im absoluten Sinne gewonnen werden kann.

Noch nachdrücklicher wird dieses leitende Princip in dem folgenden Abschnitte: „Vorläufige Erklärung der Möglichkeit der Kategorien als Erkenntnisse *a priori*“ ans Licht gezogen. Kant geht von der Thatsache einer „durchgängigen synthetischen Einheit der Wahrnehmungen“ aus. Wollte man nun diese Einheit auf „empirische Begriffe“ zurückführen, so würde ein bloſses „Gewühl von Erscheinungen“, ein „blindes Spiel der Vorstellungen, das weniger als ein Traum wäre“, unsere Seele anfüllen; aus empirischen Begriffen würde eine „bloſs zufällige Einheit“ folgen, niemals aber die „Verknüpfung nach allgemeinen und nothwendigen Gesetzen“, der „Zug der Nothwendigkeit“, den die Begriffe der Causalität u. s. w. thatsächlich bei sich führen (S. 102 ff. A). Der Schluss auf die apriorische transscendentale Einheitsfunction hat also auch hier darin seinen Grund, dass weder die durchgängige Einheit der Natur, noch die Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Erkennens je aus bloſs empirischen Functionen entspringen können. Die Art, wie dieses Princip im weiteren Verlaufe dieser Deduction auftritt, zu verfolgen, muss ich dem Leser überlassen.

So hat sich uns Kant's Deduction des Apriori sowohl nach ihrer Voraussetzung, als auch nach ihrem leitenden Principe enthüllt. Beide freilich liegen, wie wir sahen, bei ihm ziemlich versteckt; überall findet sich wohl in seinen Ableitungen ein Drängen und Bohren nach diesen Angelpunkten hin, allein selten hebt er sie in scharfer Beleuchtung hervor. Dies ist wohl auch der Grund, warum dieses principielle Gefüge seiner Deduction, soviel ich die Kantliteratur kenne, noch nirgends mit voller Schärfe bloſsgelegt worden ist.

Es ist hier nicht meine Aufgabe, dieses Princip, welches — allgemein ausgedrückt — den einzig möglichen Ursprung der Einheit und Ordnung in der Bethätigung des denkenden Geistes findet, sachlich zu würdigen. Hier genügt es einzusehen, dass, wie jene Voraussetzung für die Ableitung der Apriorität nur auf Grundlage des rationalistischen, durch die Denknothwendigkeit in das absolut Unerfahrbare hinübergreifenden Erkenntnissprincipes möglich war (vgl. das vierte Kapitel), so auch dieser Ableitung selber die Anerkennung dieses Erkenntnissprincipes zu Grunde

gt. Kant glaubt zwar, mit dieser ganzen Ableitung innerhalb r Vorstellungen oder Erscheinungen zu bleiben. Allein wir ssen, dass alles Aufstellen und Ableiten nothwendiger Beziehungen d Gesetze nur auf Grundlage jenes Erkenntnissprincipes, das der enknothwendigkeit eine mafsgebende Bedeutung für das Unerhrbare ertheilt, möglich ist. Dies gilt daher auch von der Eincht, dass Einheit und Ordnung nicht aus dem Empfindungsstoffe tspringen und nicht auf diesem Wege dem Subjecte zu Theil erden können. Wer sich in seinem Wissen mit Consequenz auf as beschränkt, was sich auf Grundlage der Vorstellungen ausachen lässt, kann erstlich, wie ich schon oft hervorhob, nie zur nnahme von Einheit und Ordnung gelangen, und zweitens, selbst enn wir ihm dies zugestehen wollten, doch niemals etwas über ie Herkunft der Einheit und Ordnung entscheiden. Das Entpringen der Einheit und Ordnung in den Anschauungen geht ja icht vor den Augen des Bewusstseins vor sich. Er hat nicht as geringste Mittel, um auszumachen, zu welchen Leistungen das en Empfindungsstoff liefernde Ding an sich und das dem inneren inne zu Grunde liegende Ich-an-sich befähigt oder nicht befähigt eien.

7. Der Rationalismus in Kant's erkenntnisstheoretischer Grundfrage.

Von den in den ersten drei Abschnitten behandelten Erkenntnissprincipien Kant's fanden wir, dass sie von ihm weder zum egenstande einer bewussten principiellen Erörterung gemacht, noch uch unbewusst die Grundfragen und Zielpunkte seines Forschens irect durch sie hervorgerufen sind. In diesem vierten Abschnitte edoch begegneten wir nur dem ersteren Mangel; diesem freilich n ganz besonders hohem Grade. Kant ist nämlich weit davon ntfernt, auch nur zu ahnen, welches erkenntnisstheoretische Funamentalprincip seinen Aufstellungen über die nothwendige Vernüpfung der Wahrnehmungen und die Allgemeingiltigkeit gewisser Vissenssätze und seinen Ableitungen des Apriori zu Grunde liege. agegen fliefst unbewusst die Art, wie er seine Grundfragen forulirt und behandelt, direct aus der Wirksamkeit des immanenten tionalistischen Erkenntnissprincipes. So sind wir also endlich

aus dem unterirdischen Treiben der Kantischen Gedankenwelt in das volle Tageslicht derselben emporgetaucht: wir haben die im Vordergrunde seines Bewusstseins stehenden Gedankengänge aus einer eigenthümlichen Bethätigung des rationalistischen Erkenntnissprincipes entspringen sehen.

Kant setzt die Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit des Erkennens voraus. Eben darum zielt die an die Spitze der Vernunftkritik gestellte Frage nicht dahin, ob ein solches Erkennen möglich sei. Dies steht ihm außer Frage; er fragt nur nach dem Wie dieser Möglichkeit, nach den Bedingungen, dem Umfange, den Grenzen des mit dem Merkmale der Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit ausgerüsteten Erkennens.[1] So heißt es schon in der ersten Auflage, dass der Zweck der Vernunftkritik darin bestehe, den Grund der Möglichkeit der nothwendigen und allgemeinen Urtheile aufzudecken, die Bedingungen, die eine jede Art derselben möglich machen, einzusehen und diese ganze Erkenntniss nach ihren ursprünglichen Quellen, Abtheilungen und Grenzen vollständig zu bestimmen (S. 24 A). Freilich pflegt er sich nicht ganz so genau, wie ich ihn bisher sprechen ließs, auszudrücken. Ihm steht die Unmöglichkeit, das Nothwendige und Allgemeine aus der Erfahrung zu gewinnen, als etwas so Selbstverständliches vor Augen, dass er den Ausdruck „rein" oder gar „*a priori*" schon in die Formulirung dieser Hauptfrage, deren Beantwortung doch erst auf die Apriorität hinführt, hereinzieht. So bedient er sich ja bekanntlich, wenn er die Aufgabe „mit schulgerechter Praecision" ausdrücken will, der Formel: „wie sind synthetische Erkenntnisse *a priori* möglich" (z. B. III, S. 31)? Das „*a priori*" in dieser Formel bedeutet nicht etwa, dass hier schon die Apriorität als eine ursprüngliche Einheitsfunction unseres Bewusstseins vorausgesetzt sei; sondern es enthält nur die Bedeutung des Nothwendigen und Allgemeinen und dazu noch den vorweggenommenen Hinweis darauf, dass diese Merkmale aus einer von der Erfahrung unabhängigen Seite unserer Vernunft herrühren. So definiren ja auch die einleitenden Abschnitte der Vernunftkritik den Ausdruck *a priori* als „von der Erfahrung unabhängig"

---

[1] Hierbei habe ich von der mit Bezug auf die Metaphysik eintretenden Modificirung der Frage abgesehen.

S. 17 A; 696 B). Freilich gewänne die Sache an Klarheit, wenn ant sich in den Formulirungen der Grundfrage nur der Ausrücke „nothwendig“ und „allgemein“ bediente. Allein ihm ist die edankenkette, die nach dem Apriori hinführt, so geläufig georden, ihm haben sich in dem jahrelangen Durchkauen und urchkneten der kritischen Probleme die Glieder der Gedankeneihen so fest und dicht mit einander verkittet, dass ihm von der rundfrage bis zum Apriori kaum noch ein ausdrücklicher Schritt öthig erscheint, und er daher schon in ihr eine Hindeutung nach ler Richtung giebt, wo die Apriorität liegt. Mehr als diese negative Bedeutung der Unabhängigkeit von der Erfahrung darf man hier in den Ausdruck „*a priori*“ nicht hineinlegen; sonst wäre das ganze Resultat der Deduction vorausgesetzt. Daher kommt auch sehr oft statt des Ausdruckes „*a priori*“ der Ausdruck „rein“ vor. So sagt Kant z. B., dass seine Hauptaufgabe darin bestehe, die *reine* Vernunft nach ihren Quellen und Grenzen zu beurtheilen (S. 25), die Bedingungen, den Umfang und die Grenzen der *reinen* Vernunfterkenntniss zu untersuchen (III, S. 28), u. s. w.[1]

So vollzieht sich also die Formulirung der Grundfrage unter ler Voraussetzung, dass es ein nothwendiges, allgemeingiltiges Erkennen gebe. Diese Voraussetzung wieder ist nur auf Grundage einer weiteren (allerdings geheimen) Voraussetzung giltig, auf Grundlage des Satzes nämlich, dass das rationalistische Erkenntnissprincip in demjenigen Theile des Dinges an sich, den Kant ohne Bedenken zur Vorstellung rechnet, d. i. in dem Theile, dessen man bedarf, um das der unmittelbaren Erfahrung gegebene zusammenhangslose Vorstellungsaggregat zur einheitlich geordneten Vorstellungswelt zu ergänzen, seine Herrschaft führe. Wegen dieses Zusammenhanges dürfen wir jene erstere Voraussetzung selbst als rationalistisch bezeichnen und sonach aussprechen, dass die von Kant mit Bewusstsein an die Spitze gestellte Grundfrage *die Möglichkeit, den Rationalismus aufrecht zu erhalten*, betreffe.

Dies ist das Wahre an der rationalistischen Auffassung Kant's,

---

[1] Hiernach ist die bei B. *Erdmann* oft vorkommende Behauptung zu orrigiren, dass für Kant die Apriorität durchaus selbstverständlich sei Kant's Kriticismus. S. 38; 48; 172).

die wir bei Paulsen, Windelband[1] u. A. finden. Wie ich schon oben (S. 84 f.) gegen Paulsen bemerkte, ist mit dieser Charakterisirung, dass Kant den Rationalismus um jeden Preis retten wollte, nur die ganz allgemeine Richtung seines Denkens angegeben. Der individuelle, concrete Charakter des Systems ergiebt sich erst aus der eigenthümlichen Beantwortung jener Grundfrage. Und diese Beantwortung charakterisirt sich gerade durch die beiden Factoren, die Paulsen aus dem Mittelpunkte der Kantischen Philosophie hinausdrängen möchte: durch den Phaenomenalismus und Apriorismus. Besonders auffallend ist dieses sein Bestreben mit Bezug auf den letzteren Factor. Die Beantwortung jener Grundfrage nach der Möglichkeit des allgemeingiltigen und nothwendigen Erkennens führt doch direct zur Apriorität. Wenn man freilich mit Paulsen den Apriorismus in der Lehre bestehen lässt, dass „die der Seele angehörigen Auffassungsorgane gewisse Umformungen mit dem Dinge an sich vornehmen“[2], so liefse sich vielleicht manches Bedenken dagegen geltend machen, dass diese Aprioritätslehre geradezu zum Mittelpunkte der Kantischen Erkenntnisstheorie gehöre; — wiewohl indessen auch dieser Lehre eine wesentliche Stellung in dem widerspruchsvollen Gefüge derselben zukommt. Vielmehr liegt die Bedeutung des Kantischen Apriori in der den ursprünglichen Formen des Subjectes zukommenden Macht, die Anschauungselemente in allgemeingiltiger, nothwendiger Weise zusammenzufügen. Dieser Apriorismus ist nun von jener rationalistischen Grundfrage nicht zu trennen; durch ihn erhält jener ganz allgemeine, vieldeutige Rationalismus erst einen wenigstens einigermafsen individuell Kantischen Charakter. — Uebrigens bringt, wie wir wissen, diese Individualisirung zu jenem allgemeinen Rationalismus kein neues erkenntnisstheoretisches Grundelement hinzu. Es ist dasselbe immanente rationalistische Erkenntnissprincip, das jener Grundfrage und dem Apriorismus zu Grunde liegt.

Auf die mannichfachen Verkennungen und Missdeutungen des immanent rationalistischen Charakters der Kantischen Philosophie einzugehen, würde viel zu weit führen. Sehr einseitig verhält sich

---

[1] Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Jahrgang I, Heft 2, S. 232.

[2] Paulsen, Versuch einer Entwickelungsgeschichte der Kantischen Erkenntnisstheorie. S. 195.

ı dieser Frage B. Erdmann, der sogar von der „inneren Be-eutungslosigkeit des scheinbaren Rationalismus bei Kant“ spricht.[1] ch möchte wissen, ob die von ihm vertretene empiristische Auf-ıssung (vgl. S. 82 f.) auch nur von ferne den wahren, ganzen Kant repraesentirt, wenn man zu der Einschränkung der Kate-;orien auf das Empirische nicht als durchaus ebenbürtige Ergän-ıung die Constituirung einer allgemeingiltigen Erkenntniss durch lie ursprünglich subjectiven Anschauungs- und Verstandesformen hinzufügt. — Cohen und Stadler wieder setzen zwar das Apriori in den Mittelpunkt des Kantischen Denkens; nur schwächen sie das ursprünglich Subjective, Productive daran ab, sie geben also dem rationalistischen Erkenntnissprincipe eine kleinere Geltungs-sphaere, als es bei Kant hat.[2]

Es ist kaum nöthig, zu bemerken, dass in jener Grundfrage: wie ist das allgemeingiltige, nothwendige Erkennen möglich? auch die Frage nach der Möglichkeit des nothwendigen Zusammen-hanges der Erfahrung überhaupt enthalten ist. Eine bewusste nothwendige Verknüpfung der Anschauungen im Urtheilen und Erkennen kann es nur unter der Bedingung geben, dass die Elemente des Erfahrungsbildes selber, auf welche sich das Erkennen bezieht, unter einander in nothwendiger Verknüpfung stehen. Diese nothwendige Verknüpfung im Erfahrungsbilde, die sich von der bewusst erkennenden Verknüpfung nicht trennen lässt, st für Kant gerade so Problem wie diese letztere. So hat also m Grunde genommen, ebenso wie die Voraussetzung (vgl. S. 195) und das leitende Princip (vgl. S. 219 f.), auch die Grundfrage eine loppelte Gestaltung: wie ist das bewusste nothwendige Erkennen möglich? und: wie ist der nothwendige Zusammenhang des Er-fahrungsbildes möglich? Die zweite Formulirung steht an der Spitze der Deduction der Kategorien. Wiederholt bezeichnet es Kant als das Ziel dieses Abschnittes, die Bedingungen der Mög-lichkeit der Erfahrung aufzusuchen (z. B. S. 89; 91 A), die Erfahrung zu zergliedern (III, S. 60), u. dgl. Im Begriffe der Erfahrung ist hier stets das Merkmal der gesetzmäſsigen, noth-wendigen Verknüpfung mitgedacht.

---

[1] Erdmann, Kant's Kriticismus. S. 186. Vgl. S. 183 f.

[2] Cohen, a. a. O. S. 88 ff.; 184 ff. Stadler, a. a. O. S. 59 f. und sonst.

8. Das Zusammenwirken der Erkenntnissprincipien in der Formulirung der kritischen Grundfrage und in der Beantwortung derselben.

Dem in die kritische Philosophie Eintretenden wird sich ohne Mühe die Frage nach den Bedingungen und Grenzen des allgemeingiltigen, nothwendigen Erkennens als allgemeiner Zielpunkt der Untersuchungen entdecken. Dagegen bedarf es langer und tiefgehender Beschäftigung, um von dieser scheinbar so glatt und einfach daliegenden Oberfläche in den Knäuel der in der Tiefe wirksamen Triebfedern einzudringen. Wenn dies gelungen ist, so ergiebt sich erstlich, dass in jener Grundfrage die Giltigkeit des rationalistischen Erkenntnissprincipes (und zwar in „immanenter" Weise) vorausgesetzt ist. Zweitens jedoch ist nicht zu vergessen, dass bei der Formulirung dieser Grundfrage auch die Rücksicht auf den ersten erkenntnisstheoretischen Fundamentalgegensatz, auf den Gegensatz zwischen dem unbezweifelbar gewissen Vorstellen und dem problematischen Dinge an sich, wirksam gewesen ist. Schon im vierten Kapitel des ersten Abschnittes setzte ich auseinander, dass in der Grundfrage zugleich die Frage nach der Nothwendigkeit und Ueberwindbarkeit des absoluten Skepticismus mit enthalten sei. Wäre der fundamentale Gegensatz von Vorstellen und absolut jenseitigem Dinge an sich nicht ein leitendes Princip des Kantischen Denkens, so würde er von der Voraussetzung eines allgemeingiltigen Erkennens aus, ohne Erkenntnisstheorie, frisch auf das factische Erkennen der Dinge losgehen. Es würde ihm dann gar nicht einfallen, die Frage nach der Möglichkeit des Erkennens als für alles Philosophiren entscheidende Grundfrage vorauszuschicken. Trägt sonach die Grundfrage durch die in ihr enthaltene ausdrückliche Anerkennung eines allgemeingiltigen Erkennens einen rationalistischen Charakter, so zeigt sich dagegen in dem Umstande, dass erst nach der Möglichkeit dieses Erkennens gefragt und diese Frage als hochwichtig an die Spitze der Philosophie gestellt wird, die Rücksicht auf die (zum absoluten Skepticismus führende) Kluft zwischen Vorstellen und Ding an sich thätig.

Der kritische oder erkenntnisstheoretische Charakter seiner Philosophie hängt also daran, dass die Grundfrage wesent-

ch durch die zuletzt genannte Rücksicht mitbestimmt ist. Da-
ɜgen darf ihr das Praedicat „eminent kritisch" nicht verliehen
erden; dies lässt jene rationalistische Voraussetzung nicht zu.
/äre nun gar das rationalistische Princip für die Grundfrage
lein mafsgebend gewesen, dann würde Kant auf die Bezeichnung
nes „kritischen" Philosophen überhaupt in keinem Sinne Anspruch
rheben dürfen. Denn dann würde bei ihm die Frage nach der
löglichkeit des Erkennens in keiner Weise an der Spitze der
'hilosophie stehen (vgl. S. 7).

In noch complicirterer Weise wirken in der Beantwortung
ler Grundfrage die Erkenntnissprincipien zusammen. Dieser vierte
\bschnitt hob überall nur hervor, dass die Ableitung der Apriori-
ät die Anerkennung des rationalistischen Principes, und zwar
ediglich der immanenten Wirksamkeit desselben, voraussetze und
chritt für Schritt darauf fufse. Jetzt ist nun zunächst das in
len beiden ersten Abschnitten Erörterte wiederaufzunehmen und
nit dem hier Entwickelten zusammenzuschliefsen. Wir wissen:
ant's Apriorismus hat den eigenthümlichen Charakter, dass sich
as Apriori lediglich auf das in unserem Vorstellen Gegebene be-
ieht und über das Ding an sich absolut nichts zu entscheiden
n Stande ist. Dieser eigenthümliche Charakter des Apriorismus
un kommt durch das fortwährende Eingreifen des absolut skep-
schen und — was damit eng zusammenhängt — des exclusiv
ıbjectivistischen Erkenntnissprincipes zu Stande. Wenn diese
eiden letzteren Erkenntnissprincipien nicht fortdauernd einschrän-
end wirkten, so würde Kant zwar ganz so, wie jetzt, zum
priorismus kommen, allein dem Apriori müsste dann transscen-
ente, für alle Wirklichkeit geltende Bedeutung zugeschrieben oder
och die objective Giltigkeit des Apriori als eine die genaueste
Intersuchung verdienende Frage behandelt werden. Wir können
ie Sache auch so ausdrücken, dass das rationalistische Erkennt-
issprincip durch die Wirksamkeit der unklaren Verbindung des
bsolut skeptischen und des exclusiv subjectivistischen Principes
ıit Bezug auf den Apriorismus eine fortwährende Einschränkung
einer Geltungssphaere erfährt. Durch diese einschränkende Wirk-
amkeit kommt das rationalistische Erkenntnissprincip im Aprioris-
ıus nur auf dem Gebiete des Dinges an sich zur Geltung, das
ı der bekannten Ergänzung des bewussten Vorstellungsaggre-

gates unmittelbar herangezogen werden muss. Mit anderen Worten: auf Rechnung dieser einschränkenden Wirksamkeit ist es zu setzen, dass das rationalistische Princip im Apriorismus eine lediglich immanente Anwendung findet. — So kommen wir also zu folgendem Resultate: Kant's Philosophie ist zunächst Apriorismus, und insofern auf der Grundlage des rationalistischen Erkenntnissprincipes aufgebaut. Dieser Apriorismus trägt aber durchgehends einen phaenomenalistisch-empiristischen Charakter, und ist nach dieser Seite auf das unklare Zusammenwirken des absolut skeptischen und des exclusiv subjectivistischen Erkenntnissprincipes gegründet.

Dazu kommt nun noch Eins. Wir haben nämlich auch das Ergebniss des dritten Abschnittes mit dem jetzt Erörterten zusammenzuschliefsen. Wiewohl das rationalistische Erkenntnissprincip durch das Zusammenwirken der genannten beiden anderen Principien eingeschränkt wird, und so in durchgreifender, ungehemmter Weise nur den dem unmittelbar Erfahrenen zunächstliegenden Theil des Dinges an sich beherrscht, so greift es doch, wie die verschiedenen positiven Bestimmungen des Dinges an sich beweisen, wenn auch nur versteckt und in dürftigen Anläufen, auch in den Theil des Dinges an sich hinüber, den auch Kant selbst als Ding an sich betrachtet und behandelt. So wird also die — man gestatte uns diese barbarische Wortzusammenfügung — phaenomenalistisch-empiristische Einschränkung des im Grunde rationalistischen Apriorismus von fortwährenden Anläufen zu rationalistischer Erfassung des ganz eigentlichen (d. h. auch von Kant selbst in dieser Eigenschaft anerkannten) Dinges an sich begleitet. Sonach wirkt das rationalistische Erkenntnissprincip bei Kant in doppelter Weise: auf seiner Grundlage entspringen sowohl der Apriorismus (sammt der kritischen Grundfrage), als auch die Lehre von den positiven Bestimmungen des Dinges an sich, also das, was man die eigentliche Metaphysik Kant's nennen könnte. In beiden Fällen aber wird dieses Princip durch das Zusammenwirken des absolut skeptischen und des exclusiv subjectivistischen Principes eingeschränkt, nur jedes Mal in verschiedenem Sinne. Dort besteht die Einschränkung darin, dass der Apriorismus über die aus dem Dinge an sich unbewusst ergänzte Vorstellungswelt hinüberzugreifen gehindert wird; hier dagegen darin, dass

las trotzdem stattfindende Hinübergreifen des rationalistischen Denkens auf das centrale Ding an sich nicht in umfassender, ausdrücklicher Weise vor sich geht, also darin, dass aus den dürftigen, schwankenden Bestimmungen des Dinges an sich keine principiell zugestandene, systematische Metaphysik wird.

Es liegt nicht in der Aufgabe, die ich mir gestellt habe, mich noch näher auf Kant's Apriorismus einzulassen. Wir haben gesehen, in welchem Verhältnisse sein Apriori zu den Fundamentalprincipien der Erkenntnisstheorie steht. Damit ist unsere Aufgabe erschöpft. Es bleibt sonach für uns die Frage offen, in welchem Verhältnisse das Kantische Apriori zu dem Angeborensein stehe, in welchem Sinne die Formen des Anschauens und Denkens dem Subjecte ursprünglich eigen seien, inwiefern also bei diesen apriorischen Formen von einer allmählichen, auf Anlass der mannichfaltigen empirischen Eindrücke erfolgenden Entwickelung aus ursprünglichen Functionen oder Functionsanlagen die Rede sein könne.

Nur soviel hat sich uns ergeben, dass den apriorischen Formen das Merkmal des ursprünglich Subjectiven, der Herkunft aus der inneren Quelle des Ich, zukommt. Denn das Apriori wurde ja einzig aus dem Grunde angenommen, weil Nothwendigkeit, Allgemeinheit, Verknüpfung, Einheit — lauter Thatsachen, deren Möglichkeit erklärt werden soll — aus dem, was das Subject als gegeben vorfindet, also aus den Empfindungen, in keiner Weise entspringen können. Wir dürfen es daher, ohne weitere Belegstellen anzuführen, als unkantisch zurückweisen, wenn gewisse Kantforscher von dem Apriori das Merkmal der psychologischen Ursprünglichkeit fernhalten. Nach Stadler giebt es keine psychologische Spontaneität, keine Productivität des Ich. Nur erkenntnisstheoretisch, nicht psychologisch, nur für das gebildete Bewusstsein, nicht für das primitive, soll das Apriori der Erfahrung vorausgehen! Dies alles sind Unterscheidungen, die Kant nicht kennt. Es ist ein überscharfsinniges Missdeuten seiner Bestrebungen, die Ansicht, dass die apriorischen Vorstellungen der Empfindung ihren Ursprung verdanken, für verträglich mit seiner Aprioritätslehre zu halten.[1] Auch Cohen hält das psychologisch Anfängliche von dem Apriori

[1] Stadler, Grundsätze der reinen Erkenntnisstheorie. S. 32; 41; 59 f.

ängstlich fern. Nach seiner Ansicht erschöpft sich das Apriori darin, dass es den Begriff der Erfahrung constituirt, ein nothwendiges Constructionsstück der Erfahrung bildet.[1]

Wie nun diese psychologische Ursprünglichkeit näher aufzufassen sei, möge hier unerörtert bleiben. Es giebt hierüber eine ganze Reihe von Ansichten. Nach Herbart sind die Kantischen Anschauungs- und Verstandesformen fertige, leere Gefäſse.[2] Witte sieht in dem Apriori ein in keinem Dasein entstandenes, absolut unerzeugtes, schöpferisches, göttliches Princip.[3] Nach Lange darf man nur soviel von ihm sagen, dass es „in unserer Organisation wurzele", d. h. gewissen „Anlagen", „Einrichtungen", „organischen Bedingungen" nach vor aller Erfahrung in uns vorhanden sei.[4] Bestimmter sagt B. Erdmann, das Apriorische sei die „Form, die wir aus angeborenen Gesetzen unabhängig von der Erfahrung, wenn auch zeitlich nach derselben erwerben, um den erfahrungsmäſsig gegebenen Stoff zu ordnen.[5] Eine genaue Untersuchung würde uns dahin führen, der von diesem Forscher ausgesprochenen Ansicht im Allgemeinen zuzustimmen, also sowohl die unlebendige Auffassung, wonach das Apriorische ein in uns liegendes Fertiges ist, als auch die überkritische Wegdeutung alles Angeborenen zurückzuweisen. Es hatte sich uns ergeben, dass das Apriorische unmöglich ohne ursprüngliche Leistung des Subjectes entstehen könne. Eine weitere Untersuchung würde zeigen, dass dies Ursprüngliche in der gesetzmäſsigen Functionsanlage bestehe. Wir sind daher berechtigt, diese als angeboren, oder besser, wie Eucken hervorhebt[6], als eingeboren zu bezeichnen. Diese Functionsanlage ist aber nicht etwa als eine alle möglichen Entwickelungen frei lassende,

[1] Cohen, Kants Theorie der Erfahrung. S. 98; 104 f. und öfter.

[2] Herbart's sämmtliche Werke, herausgegeben von Hartenstein. Leipzig 1850—1852. Bd. V, S. 505 ff. — Ebenso urtheilen Trendelenburg (Logische Untersuchungen. 2. Aufl. Bd. I, S. 166), Montgomery (Die Kant'sche Erkenntnisslehre. S. 42 ff.) u. A.

[3] Johannes Witte, Beiträge zum Verständniss Kant's. Berlin 1874. S. 35 ff. — Derselbe, Vorstudien zur Erkenntniss des unerfahrbaren Seins. Heft I. Bonn 1876. S. 71 ff.; 84.

[4] Lange, Geschichte des Materialismus. Bd. II, S. 34 ff.; 44 f.

[5] Erdmann, Kant's Kriticismus. S. 154.

[6] Vgl. zu der ganzen Frage des Apriori Rudolf Eucken, Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart. Leipzig 1878. S. 69 ff.

leere, farblose Möglichkeit, sondern als selbst schon die positive Gesetzmäſsigkeit des entwickelten Apriori *implicite* in sich enthaltend aufzufassen. — Uebrigens ist dabei nicht zu vergessen, dass die psychologische Existenzweise des Apriorischen sich nur in der Dissertation vom Jahre 1770 genauer dargestellt findet, in der Vernunftkritik dagegen nicht ausdrücklicher Gegenstand der Erörterung ist. Paulsen hat Recht, dies hervorzuheben und hinzuzufügen, dass Kant in der Vernunftkritik an einer psychologischen Construction seiner Aprioritätslehre wenig gelegen sei.[1] Nur hätte er nicht vergessen sollen, dass doch auch die Vernunftkritik wenigstens über dies Allgemeine nicht in Zweifel lasse, dass das Apriorische überhaupt einen psychologisch ursprünglichen Grund habe.[2]

Den Schluss dieses Abschnittes bilde eine historische Bemerkung. Nach seiner psychologischen Beschaffenheit findet sich das Apriori schon in der Dissertation von 1770 (wenn auch nur mit Bezug auf die Anschauung). Dagegen fehlt daselbst der ganze erkenntnisstheoretische Zusammenhang, in dem, wie dieser Abschnitt zeigte, der Apriorismus steht. Dieser tritt dort noch nicht als rationalistisches Gegengewicht gegen Skepticismus und Subjectivismus auf. Damit hängt zusammen, dass dort der leitende Zielpunkt der Untersuchung nicht in der bekannten Frage nach der Möglichkeit des nothwendigen Erkennens liegt (vgl. S. 228), der Apriorismus also auch nicht als das einzige Mittel, diese Frage genügend zu beantworten, auftritt. So entspringt er denn auch dort nicht infolge des bekannten leitenden Principes, dass Nothwendigkeit und Verknüpfung nie durch das empirisch Gegebene zu Stande kommen können (vgl. das sechste Kapitel dieses Abschnittes). Denn auch das leitende Princip brachte sich Kant in seiner vollen Bedeutung erst zum Bewusstsein, als nach dem Jahre

[1] Paulsen, a. a. O. S. 198.

[2] Auch Harms hebt diese Ursprünglichkeit zu wenig hervor (Die Philosophie seit Kant. S. 150 ff.; 173). Es ist richtig, dass die Anschauungen und Begriffe *a priori* zwar erworben, jedoch nicht derivativ, sondern originär erworben seien. Diese ursprüngliche Erwerbung setzt jedoch gewisse dem Subjecte ursprünglich innewohnende Gesetze oder genauer: gesetzmäſsige Functionsanlagen voraus. Harms dagegen sagt: „Das Subject hat die Formen nicht, ohne dass es den Stoff der Sinne ordnet.“ Es ist unkantisch, dass das Apriori erst durch die Formirung der sinnlichen Empfindungen zu Erkenntnissen zu Stande komme.

1770 Skepticismus und Subjectivismus universell für ihn wurden und ihm die Gefahr drohte, den Rationalismus preisgeben zu müssen.

Wie ich schon einmal bemerkte (vgl. S. 155), wurde bald nach 1770 Hume's Causalitätstheorie für ihn entscheidend. Unter ihrer Einwirkung gab er den Glauben an die transsubjective Bedeutung unserer Begriffe auf und wies dem Erkennen die Vorstellungswelt als das einzige Bereich an. Doch blieb, in Opposition zu Hume, die rationalistische Voraussetzung eines nothwendigen, allgemeingiltigen Erkennens ungelockert. Die Mathematik vor Allem erschien ihm als Bürgschaft dafür. Doch musste er sich, durch Hume's Zweifel getrieben, diese Voraussetzung wenigstens ihrer Möglichkeit nach zum Probleme machen. Es galt also zu zeigen, unter welchen Bedingungen sie, trotz des universell gewordenen Skepticismus und Subjectivismus, wissenschaftlich bestehen könne. Dies schien ihm nun, wie wir wissen, einzig durch die Annahme apriorischer Erkenntnissformen möglich zu sein. In dem Bestreben, dies Resultat zu begründen, ging ihm die entscheidende Bedeutung des bekannten leitenden Principes auf. — So setzte sich also erst auf dem Uebergange vom Standpunkte der Dissertation zu dem der Vernunftkritik der Apriorismus in den bekannten erkenntnisstheoretischen Zusammenhang, d. h. in den Zusammenhang, der durch die bekannte rationalistische Voraussetzung, durch die kritische Grundfrage und durch das bekannte leitende Princip gekennzeichnet wird. Wir können dies auch so bezeichnen: erst jetzt erhielt der Apriorismus seinen specifisch „immanent“ rationalistischen Charakter.

FÜNFTER ABSCHNITT.

Schlussbetrachtungen.

1. Das rationalistische Erkenntnissprincip in seinen unmittelbaren metaphysischen Consequenzen. (Verhältniss zum Panlogismus.)

Der vorige Abschnitt zeigte uns, wieweit die Leistungsfähigkeit des positivistischen Erkenntnissprincipes reiche. Wer das Wissen ausschliefslich auf dieses Princip gründen will, muss sich damit begnügen, seine jeweiligen zusammenhangslosen Bewusstseinsacta, wie sie in den aufeinanderfolgenden Zeitpunkten theils zugleich vorkommen, theils einander ablösen, aufzuzählen. Das einzige Mittel, dieser theoretischen Verzweiflung zu entgehen, fanden wir im rationalistischen Erkenntnissprincipe. Zugleich machten wir uns klar, dass sich dieses Princip nicht exact beweisen lasse, sondern dass es uns durch einen unmittelbar erfahrenen inneren Zwang seine Sicherheit verbürge, dass es auf dem Glauben des Denkens an sich selbst beruhe.

Es liegt in der Natur der Sache, dass das rationalistische Princip sehr leicht in seiner Tragweite überschätzt und in seiner Bedeutung verkannt wird. Es sagt aus, dass die Denknothwendigkeit *eo ipso* Seinsnothwendigkeit bedeute. Da liegt es denn sehr nahe, dies Princip in die Formel zu fassen, dass beide Arten von Nothwendigkeit zusammenfallen, Denken und Sein, Logisches und Wirklichkeit identisch seien. So scheint es, dass mit der Anerkennung des rationalistischen Principes unmittelbar die Weltanschauung des Panlogismus gesetzt sei. Ist jeder logische Zusammenhang unmittelbar zugleich ein Zusammenhang der Wirklich-

keit, so ist die Wirklichkeit durch und durch logischer Natur; ihr Wesen erschöpft sich im Logischen.

Hieran schliefst sich unmittelbar eine weitere Ueberschätzung. Wenn einmal die Identität von Denken und Sein anerkannt ist: wie sollte da nicht dem Denken die Fähigkeit zukommen, rein durch sich selbst die gesammte Wirklichkeit bis ins Innerste zu begreifen? So erhebt sich auf Grundlage des rationalistischen Erkenntnissprincipes das stolze Gebäude des durch das reine, erfahrungslose Denken zu Stande gebrachten absoluten Wissens. Folgt nur das Denken, ohne irgendwie auf das erfahrungsmäfsig Gegebene Rücksicht zu nehmen, seiner immanenten Nothwendigkeit, so muss es ihm gelingen, die gesammte Wirklichkeit ideell nachzuschaffen.

Ich würde meine Aufgabe weit überschreiten, wenn ich mich mit dieser am Reinsten von Hegel vertretenen Ansicht, welche das rationalistische Erkenntnissprincip im panlogistischen Sinne auffasst, ein absolutes Wissen für erreichbar hält und alle Erfahrung streng von ihm ausschliefst, ausführlich auseinandersetzen wollte. Dies gehört in die systematische Darstellung der Erkenntnisstheorie. Doch können wir hier eine solche Auseinandersetzung auch nicht ganz umgehen. Es ist in unseren Untersuchungen so oft und stets in so entscheidender Weise von dem rationalistischen Erkenntnissprincipe die Rede gewesen, dass sich die Forderung erhebt, es nicht nur genau zu formuliren und seine Berechtigung zu begründen, sondern auch seine Tragweite und Machtsphaere ausdrücklich zu bestimmen. Nach der Seite des positivistischen Principes hin ergab sich uns seine Machtsphaere in dem ersten Kapitel des vorigen Abschnittes. Wir wissen, dass sogar die Ergänzung der bewussten Vorstellungen zu einer gesetzmäfsig verknüpften Vorstellungswelt nur durch die fortwährende Anwendung des rationalistischen Principes zu Stande kommt. Ebensosehr wird es nun jetzt nöthig sein, seine Machtsphaere gegen die metaphysische Seite der Welt hin im Allgemeinen zu bestimmen. Erst so werden wir wissen, was wir an diesem Principe eigentlich besitzen, erst so werden wir seine Bedeutung für das Erkennen vollständig ermessen können. Da nun seine Tragweite nach der metaphysischen Seite der Welt hin nur allzu leicht den vorhin genannten Missdeutungen unterliegt, so wird die Bestimmung derselben natur-

mäfs auf diese Ueberschätzungen und einseitigen Auffassungen s zu einem gewissen Grade Rücksicht nehmen müssen.

Das rationalistische Erkenntnissprincip sagt nichts mehr, als ss die Denknothwendigkeit, auf welchen Vorstellungsinhalt sie h auch beziehen möge, zugleich die Existenznothwendigkeit des tsprechenden Inhaltes verbürgt. Es ist somit durch dieses Prinp, rein als solches genommen, über den Weltinhalt, über die eltsubstanz absolut nichts ausgesagt. Soll durch dasselbe irgend was über den Inhalt der Welt nach irgend einer Seite hin ausemacht werden, so muss man das sich auf diese Seite beziehende roblem erst wirklich zum Inhalte des Denkens machen und nun ragen, welche Beantwortung desselben sich als denknothwendig rweise. Hat sich eine bestimmte Antwort als denknothwendig rgeben, dann ist ein gewisses Resultat über den Weltinhalt geonnen. Solange jedoch dem rationalistischen Principe keine betimmte Anwendung gegeben wird, ist damit über die inhaltliche eschaffenheit der Welt nichts entschieden, weder im Einzelnen, och im Allgemeinen. Nur die rein formale Seite der Welt erält durch dies Princip unmittelbar als solches schon eine Betimmung. Es sagt ganz allgemein, dass die Nothwendigkeit des enkens unmittelbar die Nothwendigkeit der entsprechenden transcendenten Wirklichkeit bedeute, dass also die Wirklichkeit geäfs der Nothwendigkeit des Denkens gestaltet sei, eine solche erknüpfungsweise in sich trage, wie sie das logische Denken beitzt. Die Nothwendigkeit des logischen Denkens bedeutet unittelbar das Gesetztsein des Einen durch das Andere, die achliche Verursachung, nicht etwa nur eine regelmäfsige Aufeinnderfolge, eine Aneinanderreihung, sondern die Bindung durch inander, die durch die Natur der Sache gewirkte Nothwendigeit. Mit der Anerkennung des rationalistischen Principes ist somit uch anerkannt, dass die Wirklichkeit durch sachlich gewirkte othwendigkeit beherrscht sei, ein Gesetztsein durch einander dartelle.

Man darf diese Errungenschaft nicht zu hoch anschlagen. So t z. B. die mechanistische Weltanschauung durch das rationastische Princip als solches noch nicht ohne Weiteres unmöglich macht. Diese Ansicht, die in der Welt nichts als einen Atomenmplex sieht, alle Veränderung für Bewegung hält und jede Be-

wegungsänderung lediglich durch eine vorangegangene andere Bewegungsänderung verursacht sein lässt, kann zunächt ganz wohl die Forderung des rationalistischen Principes anerkennen, dass alle Wirklichkeit durch eine sachlich gewirkte Nothwendigkeit absolut gebunden sei. Doch wird die Stellung zu dieser Ansicht eine andere, sobald das Denken sich seine eigene Nothwendigkeit zum Gegenstande macht und sich fragt, wie diese denknothwendig gedacht werden müsse. Wie jeden anderen Gegenstand, so kann nämlich das Denken auch seine eigene unmittelbar erfahrene Nothwendigkeit auf die Denknothwendigkeit hin prüfen, sie einer logischen Zergliederung und Vertiefung unterwerfen. Mit anderen Worten: das Denken kann versuchen, die Denknothwendigkeit selber nach ihrem tieferen, wahrhafteren Sinne zu begreifen, das in ihr *implicite* Mitgedachte ausdrücklich zu entwickeln. Das Denken wird sich fragen, ob es nicht logisch gezwungen werde, die unmittelbar erfahrene eigene Nothwendigkeit concentrirter, vertiefter aufzufassen. Bei diesem Unternehmen wird sich, wie ich hier nur andeuten kann, herausstellen, dass die Denknothwendigkeit, wahrhaft gefasst, eine innerliche, ideelle, (wenn vielleicht auch nur in analogischem Sinne) geistige Nothwendigkeit sei.[1] Von diesem Standpunkte aus, der die unmittelbar erfahrene Denknothwendigkeit selber denknothwendig vertieft hat, vermag die mechanistische Weltanschauung nicht mehr zu bestehen. Auch die Wirklichkeit muss sich jetzt, wenigstens sobald man nicht auf ihrer Oberfläche stehen bleibt, sondern in die Tiefe dringt, als von solch innerer, ideeller Nothwendigkeit beherrscht darstellen. Es ist damit die mechanische Nothwendigkeit keineswegs aus der Welt verbannt; vielleicht sind gewisse Gebiete und Seiten der Welt ihrer Herrschaft unterworfen; nur soviel steht jetzt fest, dass die reale Nothwendigkeit in ihrem Wesen und Kerne ideeller Natur ist. — Damit soll nicht gesagt sein, dass sich die mechanistische Weltanschauung nicht auch durch specielles Eingehen des logischen

[1] Es ist hier nicht der Ort, eine scharfe Bestimmung und Abgrenzung dieses Begriffes der „ideellen Nothwendigkeit" zu geben. Ueberhaupt soll in diesem Kapitel nur angedeutet werden, in welcher Richtung wohl die Lösung der angeregten Fragen liegen möchte. So ist denn auch von den Schwierigkeiten, zu denen die angedeuteten Lösungen ohne Zweifel führen, nicht die Rede.

'enkens auf die einzelnen von ihr in Anspruch genommenen Geiete widerlegen lasse.

Auch mit dieser vertiefteren Auffassung der Denknothwendigeit ist das eigentliche „Was“ der Welt, ihr positiver Inhalt noch icht aufgedeckt. Die Denknothwendigkeit ist jetzt als ideelle Nothwendigkeit begriffen, das Denken ist das Bewusstsein der deellen Nothwendigkeit. So führt uns auch die jetzige Fassung les rationalistischen Principes als solchen nicht in den Weltinhalt ıinein. Es steht in Bezug auf die Welt nur dies Formale fest, dass sie, in ihrem Kerne gefasst, durch innere, ideelle Nothwendigkeit beherrscht sei, dass alle Ursächlichkeit in ihr auf ein inneres, geistartiges Entspringen, auf ein dynamisches Hervorquellen hinführe. Nur diese innere Durchlebung, diese ideelle Durchleuchtung der Welt ergiebt sich aus dem tiefer aufgefassten rationalistischen Principe, vorausgesetzt natürlich, dass dabei von seiner Anwendung auf besondere Probleme abgesehen wird.

Dazu kommt allerdings noch Eins. Schon aus der ersten Fassung des rationalistischen Principes folgt, dass die Wirklichkeit dem Denken unmöglich absolut heterogen sein könne. Wenn die Denknothwendigkeit unmittelbar Seinsnothwendigkeit bedeutet, so ist damit dem Denken eine Macht über das Sein, eine die transscendente Wirklichkeit aufschliefsende Macht zugeschrieben. Eine solche Macht kann ihm nur unter der Bedingung zukommen, dass es mit der transscendenten Wirklichkeit in der letzten Wurzel zusammenfällt, also zwischen Denken und Wirklichkeit dem letzten Grunde nach ein monistisches Verhältniss besteht. Da jedoch auf diesem Standpunkte, der die Denknothwendigkeit lediglich in der unmittelbaren Erfahrung erfasst und hieran noch keine weiteren Entwickelungen geknüpft hat, darüber, was das Denken im letzten Grunde sei, noch absolut nichts bekannt ist, so bleibt jene monistische Consequenz für die Erkenntniss des Inhaltes und der Substanz der Welt unfruchtbar, sie besitzt für die Welterkenntniss einen nur formalen Werth, und es bleibt also der obige Satz bestehen, dass durch das rationalistische Princip als solches über Weltinhalt und Weltsubstanz absolut nichts bestimmt sei.

Anders gestaltet sich die Sache jetzt, wo unser Princip jene vertieftere Bedeutung erlangt hat. Jetzt gewinnt die monistische Consequenz einen positiven Werth. Die Denknothwendigkeit in

ihrer unmittelbaren Gestalt sagt nicht einmal darüber etwas, ob das Denken eine Begleiterscheinung der blinden Materie sei oder nicht; zunächst also ist selbst der materialistische Monismus nicht ausgeschlossen. Auf unserem jetzigen vertiefteren Standpunkte dagegen gehört er zu den Unmöglichkeiten. Ich sprach es als meine Ueberzeugung aus, dass die Denknothwendigkeit, sobald man das in ihr *implicite* Mitgedachte aus ihr zu entwickeln suche, sich als ideelle, aus inneren Potenzen hervorquellende Nothwendigkeit enthüllen müsse. Wer diese Ableitung unternimmt, wird dabei zugleich die Einsicht erlangen, dass die mechanische, lediglich von aufsen herkommende Nothwendigkeit in sich unhaltbar sei, dass sie zu der inneren Nothwendigkeit vertieft werden müsse, dass diese jener als das Kernhafte, Primäre gegenüberstehe. Also wird der Monismus, den das rationalistische Princip fordert, jetzt näher dahin bestimmt werden können, dass die wurzelhafte Einheit zwischen Denken und transscendenter Wirklichkeit nach der Richtung der inneren Nothwendigkeit hin liegen, die Form des Innerlichen, dynamisch Ideellen haben müsse. — So kommt also auf diesem Wege zu jenem obigen Resultate, dass das Denken seine ideelle Nothwendigkeit auf die transscendente Wirklichkeit überträgt, nichts wesentlich Neues hinzu. Denn in dieser Uebertragung liegt das idealistisch-monistische Verhältniss zwischen beiden Gebieten schon unmittelbar ausgesprochen. So dürfen wir also sagen, durch das rationalistische Erkenntnissprincip sei gefordert, dass die gesammte Welt ihrem Kerne nach ein ideell Einheitliches sei.

Man muss sich hüten, in diesen idealistischen Monismus eine gröfsere Bestimmtheit hineinzudeuten. Ob die von innerer Nothwendigkeit beherrschte, ideelle Einheit als persönlich oder unpersönlich, als bewusst oder unbewusst aufzufassen sei; welchen Grad des Fürsichbestehens sie habe, wie tief die Gliederung und Individuation in sie einschneiden dürfe, ohne sie auseinanderzutreiben: dies sind Fragen, die durch die Anerkennung des rationalistischen Principes, selbst in dem erwähnten tieferen Sinne, nicht im Mindesten entschieden sind. Ebenso bleibt es auf diesem Standpunkte dahingestellt, ob die innere, geistartige Nothwendigkeit lediglich in einer Verknüpfung abstracter, anschauungsloser Begriffe bestehe, so dass dann die Welt nichts weiter als ein einziger ungeheurer

enkprocess wäre; oder ob sie einer concreteren Weltsubstanz, als der abstracte, allgemeine Begriff ist, als innere Form eingelanzt sei. In jenem Falle wird die Form des Denkens selber ır Weltsubstanz erhoben: im Denken, in der Bewegung der Be- ·iffe soll Anfang und Ziel, Inhalt und Bedeutung des Weltprocesses ɜgen. Dem gegenüber wird es wohl das Richtige sein, die Subanz der Welt als ein wahrhaft Inhaltvolles, positiv Zielvolles, als n nach Analogie des wollenden Individuums Lebendiges zu be- :achten, und die Welt nur insofern als ein Denken, einen logischen 'rocess zu bezeichnen, als die concrete Weltsubstanz von innerer, leeller Nothwendigkeit gebunden ist. Diese Ansicht müsste scharf ıervorheben, dass das menschliche Denken, wie ich schon oben agte, nichts Anderes als das subjective Bewusstsein der ideellen Iothwendigkeit sei. Eben darum dürfe von einem objectiven, der Welt immanenten Denken nur in der Bedeutung der innerlichen Form der Gesetzmäſsigkeit, der ideellen Nothwendigkeit gesprochen verden. Hieraus wäre dann zu folgern, dass das Denken, auch wenn es noch so sehr potenzirt und verinnerlicht werde, rein in einer Isolirtheit betrachtet, doch immer nur etwas Formales, im allerletzten Grunde Bedeutungsloses und Schattenhaftes sei; dass laher das Was, der Inhalt, das positive Ziel der Welt etwas ganz Anderes sein müsse als das Denken. In diesem Falle wäre sonach lie monistische Weltpotenz weit mehr als Denken, Begriff, Logisches; doch würde das Denken zu dieser Potenz als ihre wesentliche Form, als ihre innere Durchleuchtung und Bindung gehören. Es dürfte sonach das reale Weltprincip keine den Eigenthümlichkeiten les Denkens heterogene Beschaffenheit haben.

l. Das rationalistische Erkenntnissprincip und die Forderung des absoluten erfahrungsfreien Wissens.

Wir sahen soeben, welche Consequenzen für die metaphysische Weltanschauung sich unmittelbar aus der Anerkennung des rationalistischen Erkenntnissprincipes als solchen ergeben. Nun jedoch agen wir, wieweit uns die Anwendung dieses Principes auf die sonderen Probleme in der Welterkenntniss zu führen im Stande i. Auch hierüber darf man hier nicht ausführliche, Schritt für :hritt entwickelnde Erörterungen erwarten. — Die folgenden An-

deutungen werden zugleich zeigen, wieweit die besonnene Anwendung unseres Principes von der Forderung eines absoluten Wissens entfernt bleibe.

Im vorigen Kapitel haben wir überall stillschweigend eine gewisse Voraussetzung gemacht. Aus dem rationalistischen Principe ergiebt sich unmittelbar nicht einmal soviel, dass die gesammte Wirklichkeit durch sachlich gewirkte (resp. innerliche) Nothwendigkeit beherrscht sei (vgl. S. 237 f.). Streng genommen hätten wir aus diesem Principe lediglich folgern dürfen, dass, soweit die Denknothwendigkeit reiche, soweit auch die Wirklichkeit von der charakterisirten Nothwendigkeit beherrscht sei. Es ist von vornherein durchaus nicht entschieden, ob die Denknothwendigkeit auf alle Wirklichkeit Anwendung finde, ob man also den Satz, dass alles Denknothwendige für das Sein Bedeutung habe, auch dahin umkehren dürfe, dass alles Sein der Denknothwendigkeit unterliege. Wir haben daher diese Verallgemeinerung des Principes nachträglich zu rechtfertigen.

Mit dieser Verallgemeinerung ist keineswegs gesagt, dass die Nothwendigkeit überall in der Wirklichkeit so beschaffen sei, dass sie in ihrer näheren Bestimmtheit von unserem Denken erkannt werden könne, sondern nur soviel, dass innere Nothwendigkeit überhaupt die gesammte Wirklichkeit beherrsche und diese daher in der ganz allgemeinen Form ihrer Nothwendigkeit dem Denken zugänglich sei. Es bleibt sonach die Möglichkeit offen, dass in gewissen Gebieten und Tiefen der Wirklichkeit eine unserem Denken ganz unfassbare Art von Nothwendigkeit walte. Jene Verallgemeinerung behauptet nur, dass das direct verneinende Gegentheil der Nothwendigkeit, der absolute, ungebundene, gesetzlose Zufall nirgends in der Welt stattfinden könne. Die Richtigkeit dieser Behauptung ergiebt sich, sobald das Denken es versucht, sich den Begriff des absoluten, metaphysischen Zufalles zum Gegenstande zu machen. Dieser Begriff erweist sich vor dem Denken als schlechterdings haltlos, als ein wüstes Nichts, als eine Zusammenwirrung von lauter Widersprüchen. Nur der absolute Skeptiker darf die Möglichkeit des Zufalles in diesem Sinne zugeben. — Es sind sonach die Behauptungen des vorigen Kapitels nur unter der Voraussetzung richtig, dass überall diese Abweisung des Zufalles als eines absolut denkunmöglichen und daher nichtigen Begriffes hin-

zugedacht wird. Nur unter dieser Voraussetzung durften wir sagen, dass alle Wirklichkeit der Denknothwendigkeit unterliege, dass die gesammte Welt von ideeller Nothwendigkeit beherrscht sei.

Uebrigens ist der Begriff des absoluten Zufalles eine so nackte Aufhebung der Denknothwendigkeit, dass jedes intensive, energische Erfassen derselben unmittelbar schon die Nichtigkeit dieses Begriffes miterfährt. Indem das Denken sich dem logischen Zwange mit ganz besonderer Energie hingiebt, wird es ihm unmittelbar gewiss, dass das Logische eine allgemeine, uneingeschränkte Ausbreitung in der Wirklichkeit habe. Aus diesem Grunde konnte das vorige Kapitel um so eher die genannte Voraussetzung machen.

Wir haben nun vor Allem daran festzuhalten, dass in der Denknothwendigkeit als solcher, auch wenn man ihr die eben erörterte Erweiterung zu Theil werden lässt, durchaus noch nicht die Forderung ausgesprochen liegt, es müsse der gesammte Weltinhalt, eben weil er in denknothwendiger Weise gebunden sei, für das Denken völlig zugänglich sein. Es verträgt sich mit der Einsicht, dass aller Weltinhalt den ganz allgemeinen Charakter der ideellen Nothwendigkeit an sich trage, ganz wohl das Zugeständniss, dass Inhalt und nähere Eigenthümlichkeit der Nothwendigkeit auf vielen Gebieten dem Denken möglicherweise unfassbar sei. Die Beherrschung des gesammten Seins durch das Denken darf nur als eine ganz allgemeine, abstracte mit absoluter Sicherheit behauptet werden. Wir haben sie nur mit Bezug auf die ganz allgemeine ideelle Verknüpfung als solche gewonnen. Vielleicht ist jedoch die menschliche Denknothwendigkeit aufser Stande, gewissen besonderen Verzweigungen, Vertiefungen, Verwickelungen des Inhaltes der ideellen Seinsnothwendigkeit nachzukommen.

Inwieweit diese Unfassbarkeit nun wirklich stattfinde, kann selbstverständlich nur durch die Denknothwendigkeit selber entschieden werden. Das rationalistische Princip ist das einzige Mittel, wodurch sich die transscendente Wirklichkeit unserem Erkennen eröffnet. Und dieses Princip wurde nicht von etwas Höherem, Allgemeinerem abgeleitet, sondern durch ein absolut ursprüngliches, auf sich selbst beruhendes Erfahren gewonnen. Ebendarum können die Grenzen seiner Giltigkeit einzig durch die ihm selber immanente Eigenthümlichkeit bestimmt werden. Es muss den Mafsstab für das volle Bestehen, Abnehmen

und Aufhören seiner Giltigkeit in sich selber tragen. In seinem Inhalte nun liegt der Maſsstab nicht; denn inhaltlich sagt es nicht, wieviel in das Denknothwendige hineingehöre, sondern nur, dass das, was hineingehört, seinsnothwendig sei. Der Maſsstab kann daher nur in der Form des unmittelbaren Erfahrens selber, auf der das Princip beruht, bestehen. Das die Anwendung des rationalistischen Principes begleitende unmittelbare Erfahren kann uns allein darüber aufklären, ob und in welchem Grade dasselbe in jedem Falle Sicherheit zu gewähren vermöge. Die Giltigkeit dieses Principes reicht also soweit, als das Denken den logischen Zwang des Fortschreitens in sich erfährt. Sollte gewissen Problemen gegenüber dieser logische Zwang völlig ausbleiben, dann sind diese Probleme dem Erkennen absolut unzugänglich. In anderen Fragen wird vielleicht die Bestimmtheit, mit der sich die Denknothwendigkeit unserem Bewusstsein aufdrängt, etwas Schwankendes an sich tragen. In solchen Fällen wird natürlich zuzugestehen sein, dass die auf Grund des rationalistischen Principes gefällten Entscheidungen einen nur wahrscheinlichen, mehr oder weniger unsicheren Charakter haben.

Principiell also ist die gesammte Wirklichkeit bis in ihre letzten Tiefen dem auf Grund des rationalistischen Principes verfahrenden Erkennen geöffnet. Wer dieses Princip anerkennt, giebt eben damit zu, dass für das Gebiet der gesammten Wirklichkeit die Denknothwendigkeit transscendente Bedeutung habe, dass also, wenn etwas über die letzten Gründe und Tiefen der Wirklichkeit denknothwendig feststeht, dies ebenso sehr auf reale Geltung Anspruch erheben dürfe als irgend eine denknothwendige Bestimmung über die dem bewussten Vorstellen benachbartesten Theile des Dinges an sich. Es handelt sich nur darum, ob das Denken factisch allen Problemen gegenüber mit logischem Zwange reagire.

Da wird man nun zunächst eingestehen müssen, dass für die dem bewussten Vorstellen zu allernächst liegenden Gebiete des Dinges an sich die Denknothwendigkeit mit ungleich gröſserer Bestimmtheit auftrete als für die ferner liegenden. So wohnt z. B. dem Satze, dass die aus dem Bewusstsein austretenden Vorstellungen in irgend einer Form beharrlich weiterbestehen, ein weit stärkerer logischer Zwang inne als irgend einer Entscheidung über die Frage, ob der letzte Weltgrund bewusst oder unbewusst zu

denken sei. Doch selbst schon in den Fragen, die jene ersteren Gebiete des Dinges an sich betreffen, machen sich starke Unterschiede in der Bestimmtheit des logischen Zwanges bemerkbar. So wird z. B. in der Frage, ob dem Raume irgend eine transsubjective Wirklichkeit zukomme, der logische Zwang schon etwas weniger bestimmt auftreten als in jenem als erstes Beispiel genannten Satze. Näher auf diese Frage einzugehen, ist hier nicht möglich; wir begnügen uns mit der Einsicht, dass in allen Problemen, die sich in engem Anhalte an das unmittelbar Erfahrene entscheiden lassen, der logische Zwang am Bestimmtesten und Unzweideutigsten auftritt. Doch werden wir es nie aus den Augen verlieren dürfen, dass, wie schon zu Beginn dieser Schrift dargethan wurde, überall, wo das Denken über die unmittelbar bewussten Vorstellungen hinausgeht, also auch da, wo die sogenannten empirischen Wissenschaften Regeln und Gesetze aufstellen, von einer wirklich absoluten Unbezweifelbarkeit des Erkennens nie die Rede sein könne.

Um Missdeutungen vorzubeugen, will ich noch Folgendes über die Abnahme der Bestimmtheit des logischen Zwanges bemerken. Da diese Abnahme besonders bei allen Fragen über das Wesen der Dinge eintritt, so könnte man meinen, dass trotz des rationalistischen Erkenntnissprincipes eine eigentliche Philosophie oder gar Metaphysik unmöglich sei. Eine solche Ansicht vergisst jedoch, dass die Denknothwendigkeit sich auch da, wo sie eine gewisse Abschwächung erfährt, als sachlicher, von der Wirklichkeit herstammender Zwang kundgiebt. Der sachliche, mehr als subjective Charakter der Denknothwendigkeit wird nicht aufgehoben, wenn sich auch mit ihr ein gewisser Zweifel verbindet. Durch den Zweifel hindurch drängt sich die sachliche, transscendente Herkunft des denknothwendigen Inhaltes siegreich auf. Auch in solchem Falle sind wir berechtigt, die Existenznothwendigkeit des in Frage stehenden Inhaltes auszusprechen, nur werden wir diese Nothwendigkeit stets durch ein mehr oder weniger intensives Fragezeichen begleiten.

Näher wird sich die Sache so verhalten. Wenn wir eine das Wesen der Dinge angehende Frage von nicht allzu grofser Schwierigkeit zu beantworten unternehmen (z. B. die Frage, wie sich Kraft und Stoff zu einander verhalten, oder ob die Zeit auf ein zu

Grunde liegendes Zeitloses hinweise), so wird sich, wenn wir uns die verschiedenen, resp. die zwei einander contradictorisch entgegengesetzten Lösungsmöglichkeiten vorhalten, eine darunter mit überwiegender Nothwendigkeit, gegen welche die übrigen nicht im Mindesten aufkommen können, aufdrängen. Besonders wenn wir uns mit kräftigem, frischem Zuge dem Nachdenken hingeben und ein Grund den anderen verstärkt, wird sich uns eine gewisse Beantwortung mit vollem logischen Zwange ausgerüstet zeigen. Treten wir jedoch dieser Beantwortung sozusagen aus einer gewissen kühlen Ferne gegenüber, so werden wir eingestehen müssen, dass ihr die absolute Gewissheit abgehe, dass sie, trotz der überwiegend für sie sprechenden Gründe, dennoch gewisse Lücken, Sprünge, Unfassbarkeiten, Unverträglichkeiten enthalte, ja letzten Endes geradezu zu Widersprüchen hinführe, und dass andererseits sich bei Annahme der entgegenstehenden Lösung die Sache in gewissen Punkten einfacher und befriedigender zu gestalten scheine. Durch diese Bedenken wird jedoch der logische Zwang jener ersten Beantwortung keineswegs aufgehoben. Wir werden uns trotz jener Zweifel für sie entscheiden, wenn auch mit einer gewissen Vorsicht und unter Hervorhebung der in der Sache liegenden Schwierigkeiten. Es findet eben zweierlei zugleich statt: wir können uns, durch logische Gründe getrieben, die Lösung der Frage, um die es sich handelt, unmöglich anders denken, und doch müssen wir zugeben, dass auch so eine absolute logische Befriedigung nicht erreicht werde.

In anderen Fällen treten der Denknothwendigkeit stärkere Bedenken entgegen. Es giebt Fragen, bei denen für keine der verschiedenen Lösungsmöglichkeiten ein so eminentes logisches Uebergewicht eintritt wie vorhin. Man denke z. B. an die Fragen, die sich mit dem absoluten Endziele der Welt oder mit dem metaphysischen Werthe der Individualität beschäftigen. Auch hier wird sich wohl das Denken mit logischem Zwange nach einer Seite hingedrängt fühlen. Allein eben diese Beantwortung, die sich dem Denken als unvermeidlich aufzwingt, wird zugleich von der Einsicht begleitet sein, dass sie uns nach sehr wesentlichen Seiten hin zumuthe, Unvereinbares, Widerspruchsvolles zusammenzuknüpfen, dass sie uns, nicht etwa in ihren feineren Verzweigungen, sondern eben auf dem Hauptwege, der zur Lösung leiten soll, zu wahren Abgründen des Nichtdenkenkönnens hinführe. Da jedoch die übri-

gen Lösungsmöglichkeiten noch intensivere und zahlreichere Widersprüche, noch logisch quälendere Unbegreiflichkeiten aufweisen, so wird sich das Denken dennoch für jene erste Beantwortung entscheiden. Nur werden wir diese nicht mit dem Anspruche verkündigen, das Wesen der Sache bis auf den Grund durchleuchtet, alle ihre Geheimnisse aufgeklärt zu haben, sondern sie vielmehr unter ausdrücklicher Hervorhebung aller mit ihr verknüpften Schwierigkeiten und der übrig bleibenden Räthsel aussprechen. Die ganze Haltung der Beantwortung einer derartigen Frage wird zeigen müssen, dass keineswegs eine erschöpfende Lösung gegeben, sondern nur die Richtung, in der sie liegen muss, angedeutet werden soll. Natürlich wird stillschweigend die Hoffnung hinzugedacht werden müssen, dass die lebendige Wirklichkeit die Mittel habe, um das unserem Denken unvereinbar Erscheinende widerspruchslos durchzuführen. — Wir dürfen sagen, dass das Denken in allen diesen Fällen in Antinomien auslaufe; jedoch müssen wir dies in dem modificirten Sinne verstehen, dass sich dabei zugleich das Ueberwiegen der Denknothwendigkeit nach der einen Seite hin zeigt.

Es lässt sich die Möglichkeit der Metaphysik daher sachgemäſs nur auf zweierlei Weise bestreiten. *Entweder* wird überhaupt die Berechtigung geleugnet, das Denknothwendige unmittelbar als Zeugniss für die Wirklichkeit anzusehen. In diesem Falle würden jedoch, wie wir wissen, auch sämmtliche empirische Wissenschaften aufgehoben. Denn nicht einmal eine geordnete oder auch nur regelmäſsige Vorstellungswelt lässt sich ohne Anwendung des rationalistischen Principes behaupten. *Oder* es wird geleugnet, dass das rationalistische Princip speciell in den metaphysischen Fragen Anwendung finden dürfe, da hier die Denknothwendigkeit in allzu geringem Maſse auftrete. Allein es ist zu bedenken, dass selbst diejenige Denknothwendigkeit, durch die auf die Regelmäſsigkeit und Gesetzmäſsigkeit der Erscheinungen geschlossen wird, der absoluten Unbezweifelbarkeit entbehrt. Es besteht zwischen dieser und der metaphysischen Denknothwendigkeit nur ein Gradunterschied: in metaphysischen Fragen knüpfen sich an den logischen Zwang *mehr* Schwierigkeiten. Diesem Sachverhalte ist es daher einzig entsprechend, die Erkenntniss des Wesens der Dinge nicht etwa für unmöglich zu erklären, sondern sie in der

oben angegebenen eingeschränkten, modificirten Weise zu behaupten. Solange das Denken logischen Zwang spürt, hat es das Recht, für seine Bestimmungen objective Geltung zu fordern; wobei es freilich nie vergessen darf, die entgegenstehenden Schwierigkeiten und Widersprüche hervorzuheben.

Freilich reagirt bei sehr vielen Menschen den metaphysischen[1] Problemen gegenüber das Denken mit keinem bemerkbaren logischen Zwange. Sehr oft ist hieran ohne Zweifel Trägheit des Denkens und ungeprüfte Antipathie gegen alles Metaphysische Schuld. Doch giebt es auch Menschen, bei denen trotz redlichsten Bemühens, trotz aller aufgewandten Denkenergie doch überall da, wo es sich um das Wesen der Dinge handelt, das Denken eben einfach aufhört. Doch selbst auf dem Standpunkte dieser unmetaphysischen Denker ist es ein übereilter und aus Selbstüberhebung entspringender Schluss, die Metaphysik überhaupt für unmöglich zu erklären. Sie sollten bedenken, dass die Unfähigkeit, metaphysisch zu denken, vielleicht ein individueller Mangel in ihrer geistigen Organisation ist, gerade so, wie manchen Anderen z. B. die Fähigkeit, mit der Raumanschauung stereometrisch zu operiren, völlig abgeht. Ebensowenig wie diese aus ihrer Unfähigkeit auf die Unmöglichkeit des stereometrischen Erkennens schliefsen, sollten jene auf Grund ihres Unvermögens das metaphysische Erkennen leugnen. Es ist von diesen unmetaphysischen Köpfen nicht zu viel verlangt, wenn wir ihnen zumuthen, einzugestehen, dass, wenn sich gewissen Denkern den metaphysischen Problemen gegenüber ein logischer Zwang aufdrängt, dieser logische Zwang ebensosehr zum metaphysischen Erkennen berechtige, als der den physikalischen Problemen gegenüber stattfindende Zwang zum physikalischen Erkennen. Freilich setzt dieses Eingeständniss die Einsicht voraus, dass auch alles sogenannte empirische Erkennen auf Schritt und Tritt des rationalistischen, der Denknothwendigkeit als solcher reale Bedeutung zusprechenden Erkenntnissprincipes bedarf.

Hierdurch werde ich auf eine bisher unerwähnt gelassene Seite der Denknothwendigkeit geführt, auf die ich jedoch nur hindeuten will. Wie sich Manche durch den Mangel aller metaphy-

[1] Ich verstehe hier unter Metaphysik überall das Wissen vom Wesen der Dinge. Auf eine genauere Definition kommt es hier nicht an.

ɔchen Denknothwendigkeit charakterisiren, so unterscheidet sich ın auch wieder bei denen, die auf metaphysische Fragen mit gischem Zwange reagiren, die Denknothwendigkeit in mannichcher principieller Weise. Wir müssen eine Mehrheit von Denkothwendigkeiten anerkennen. Schon die einfache Thatsache ɜr Verschiedenheit der philosophischen Systeme zwingt dazu. So ıtspringt die Frage: wie lässt sich die Annahme einer Mehrheit ystematisch verschiedener Denknothwendigkeiten mit dem Begriffe er Denknothwendigkeit vereinigen? Indem sich mir ein Denkchritt als denknothwendig aufzwingt, so giebt sich mir sein Inhalt ben darin als seinsnothwendig, als sachlich nothwendig kund. iebt es daher eine Mehrheit von Denknothwendigkeiten, so wird s sich fragen, welche von ihnen den Vorzug der objectiven Giltigeit besitze. Gerade dies nun aber lässt sich nicht ausmachen.)enn jeder Denker wird sich — und mit Recht — für die obɜctive Giltigkeit seiner Art, logisch zu denken, auf das innere eugniss seines logischen Zwanges berufen. Da es nun auch ein ıber dem logischen Denken stehendes Erkenntnissprincip, wourch die objectiv bedeutungsvolle Denknothwendigkeit ermittelt rerden könnte, nirgends giebt, so ist klar, dass die verschiedenen)enknothwendigkeiten sich ihren Anspruch auf objective Giltigkeit egenseitig zerstören. Es scheint sonach ein unauflöslicher Widerpruch zwischen der Annahme einer Mehrheit von Denknothwendigeiten und der Forderung der objectiven Bedeutung des Denkens u bestehen.

Die Auflösung dieses scheinbaren Widerspruches wird sich nur o herbeiführen lassen, dass einerseits eine einzige absolute)enknothwendigkeit, jedoch als nie völlig erreichbares Ideal, ngenommen wird, andererseits die verschiedenen thatsächlich vorandenen Denknothwendigkeiten als mehr oder weniger umfassende nd eindringende Momente und Seiten jenes Ideals, also als relaiv wahre Denknothwendigkeiten, aufgefasst werden. So stellen ich von diesem Gesichtspunkte aus die verschiedenen Weltanschauıngen, wofern sie nur einem gründlichen, energischen, in sich onsequenten Denken entsprungen sind, als mehr oder weniger inseitige Reflexe der einen absoluten, umfassenden Wahrheit dar, ınd wir können, trotz des Chaos der einander entgegenstehenden Systeme, dennoch dessen sicher sein, dass wir uns in unserem

philosophischen Denken, wenn auch nicht im Mittelpunkte der absoluten Wahrheit, so doch auf dem Wege zu ihr, in innerem Zusammenhange mit ihr, befinden. — Auch diesen Gesichtspunkt dürfen wir beim metaphysischen Denken nie vergessen. Wir müssen uns stets vor Augen halten, dass, auch ganz abgesehen von den sachlichen Dunkelheiten, Unfassbarkeiten und Widersprüchen, von denen ich vorhin sprach, das metaphysische Denken schon mit Rücksicht auf die Mehrheit von Denknothwendigkeiten immer nur eine Annäherung an die absolute Wahrheit, eine Theilnahme an der einen idealen Denknothwendigkeit von sich behaupten dürfe.

Auf diese Weise gewinnen wir die Aussicht auf eine erkenntnisstheoretisch wohlbegründete und, in steter Erinnerung an diese Grundlage, sich fortwährend in vollem Bewusstsein über die eigene Leistungsfähigkeit erhaltende Metaphysik. Würde ihr erkenntnisstheoretisches Fundament in dem Sinne ausgeführt, wie ich es an vielen Stellen dieser Untersuchungen in seinen allgemeinsten Zügen auseinandergesetzt habe, dann brächte dasselbe den in der Grundfrage der Kantischen Philosophie enthaltenen Geist (vgl. die beiden letzten Kapitel des vorigen Abschnittes) in einer auf die einfachsten Principien zurückgeführten, von allen unklaren, stillschweigenden Voraussetzungen gereinigten Gestalt zum Ausdrucke. Die Frage würde hier zunächst nicht lauten, wie das (vorausgesetzte) Erkennen möglich sei, sondern ob es ein Erkennen überhaupt geben könne. Und die Beantwortung dieser Frage müsste vor Allem auf der scharf bewussten Bestimmung der Grenzlinie zwischen Vorstellen und Ding an sich und auf der damit zusammenhängenden genauen Gegenüberstellung des positivistischen und des rationalistischen Erkenntnissprincipes beruhen. Es würde daher eine so ausgeführte Erkenntnisstheorie das Praedicat des „eminent Kritischen", das wir der Kantischen versagen mussten (vgl. S. 11; 229), mit Recht tragen. — Und ebenso würde in der auf dieser Grundlage nach den Weisungen dieses Abschnittes aufgebauten Metaphysik, geradeso wie bei Kant, das Bewusstsein jenes erkenntnisstheoretischen Fundamentalgegensatzes zwischen Vorstellung und Ding an sich und der hieraus für das Erkennen entspringenden principiellen Schwierigkeiten überall lebendig wirken. Und doch würden diese Schwierigkeiten hier nicht, wie bei Kant, durch eine widerspruchsvolle Verbindung von Skepticismus und Subjectivismus

einerseits und transsoendentem und immanentem Rationalismus andererseits, sondern durch eine klare, des eigenen subjectiven Ursprunges und jenes Fundamentalgegensatzes stets bewusste Durchführung des rationalistischen Principes zu überwinden gesucht werden.

In dem eben Gesagten liegt schon, dass eine solche Metaphysik zugleich das Wahre in der Methode des nachkantischen, vor Allem des Hegel'schen Idealismus in sich enthalten würde. Das logische Denken würde, wie dort, als unmittelbarer Ausdruck der Nothwendigkeit der Sache angesehen, jedoch ohne jene Verstiegenheit, die aus der Verkennung des endlich-subjectiven Ursprunges der Denknothwendigkeit entspringt. Besonders würde hier jener siegesgewisse Glaube an die absolute Erschöpfbarkeit der Wirklichkeit durch das menschliche Denken und jene absolute Gleichsetzung der subjectiven Kategorien mit objectiven Gesetzen nicht wiederkehren. Die Bewegung der Begriffe würde hier nicht mit dem Anspruche auftreten, mit der Entwickelung der Wirklichkeit absolut identisch zu sein und alle Geheimnisse des Welträthsels zu beseitigen. Es müsste der unvermeidliche Zusammenhang eines jeden metaphysischen Gebäudes mit der endlichen Subjectivität des Menschen überhaupt und mit der bestimmt gearteten Persönlichkeit ihrer Urheber im Besonderen hervorgehoben werden. In dieser Anerkennung des persönlichen Momentes in jeder Denknothwendigkeit käme ein Theil des Wahren, was in der Lange'schen Bezeichnung der Metaphysik als einer „Begriffsdichtung" liegt, zum Ausdrucke. — So würde auch in der Metaphysik die eigenthümlich widerspruchsvolle Doppelseitigkeit der menschlichen Natur ans Licht treten: ihre ins Allgemeine und Unendliche lichtvoll greifende Kraft, die muthige Erhebung über die individuellen Schranken einerseits und auf der anderen Seite das resignirende Zurücksinken in die Enge, Unsicherheit und Dunkelheit des irdischen Daseins.

Fasst man die Metaphysik in der angegebenen Weise, so hat sie mit den empirischen Wissenschaften das Beruhen auf dem rationalistischen Principe gemein, und sie kann insofern gleichfalls auf den Namen „Wissenschaft" Anspruch erheben. Doch unterscheidet sie sich von ihnen andererseits dadurch, dass die Denknothwendigkeit hier einen ungleich schwankenderen Charakter hat,

mit Unfassbarkeiten und Widersprüchen vergeblich ringt und von der eigenartigen Persönlichkeit des Philosophirenden weit abhängiger ist. Gerade weil ihre Gegenstände an Universalität und Tiefe diejenigen der anderen Wissenschaften weit übertreffen, erhält ihre Methode diese starke Beimischung des Subjectiven und Individuellen. Die Metaphysik darf also nur in einem wesentlich modificirten Sinne Wissenschaft genannt werden. Die durch die Wiederbelebung der Kantischen Philosophie eingeleitete Bewegung wird nur dann ihr wahres Ziel erreichen, wenn sie dahin führt, der Metaphysik eine strenge erkenntnisstheoretische Grundlage in dem erörterten Sinne zu geben und sie dadurch einerseits über die Unvermeidlichkeit ihrer erhabenen Aufgabe, andererseits über die Grenzen und Grade ihrer Leistungsfähigkeit und über den modificirten Sinn ihres wissenschaftlichen Charakters in der auseinandergesetzten Weise aufzuklären. — Von dem ethischen Ursprunge der Metaphysik und ihrem engen Zusammenhange mit dem Werthe und innersten Mittelpunkte des Lebens kann hier nicht die Rede sein. Nach dieser Seite vor Allem überragt sie an Bedeutung die übrigen Wissenschaften.

Ich habe nun noch einige Worte darüber zu sagen, ob das Denken, soweit es dem rationalistischen Erkenntnissprincipe folgt, die Erfahrung heranziehen, zu Grunde legen, bearbeiten dürfe. Aus einer einfachen Vergegenwärtigung dieses Principes ergiebt sich, dass in ihm eine Beziehung auf die Erfahrung weder gefordert, noch ausgeschlossen ist. Nicht einmal eine Andeutung ist in ihm darüber enthalten, ob der logische Zwang sich nur in Anknüpfung an die Erfahrung kundthue oder ihrer gar nicht bedürfe. So ist also mit der Anerkennung dieses Principes noch lange kein rein apriorisches, erfahrungsfreies Construiren der Welt gefordert. Wohl behaupteten wir in dem Vorangehenden, dass unser Princip über die Erfahrung hinaus, in das Reich der Metaphysik, zu führen im Stande sei. Doch bleibt es durch diese Behauptung völlig unentschieden, ob dieses Ueberschreiten des unmittelbar Erfahrenen ohne oder mit Zugrundelegung der Erfahrung stattfinde.

Die Frage also, wie sich das rationalistische Princip zur Erfahrung verhalte, ist mit der Anerkennung dieses Principes noch nicht beantwortet, sie bedarf einer besonderen Beantwortung. Es

ist eine eigene Aufgabe der Erkenntnisstheorie, die Art, wie sich die denknothwendigen Zusammenhänge zu dem unmittelbar erfahrenen Stoffe verhalten, zunächst aus der inneren Erfahrung aufzunehmen und sodann mit logischem Denken zu prüfen. Dabei wird sich ergeben, dass die denknothwendigen Verknüpfungen nur in Anknüpfung an die Erfahrung zu Stande kommen, sich gleichsam nur durch ihre Reizung und Reibung entzünden, nur durch fortdauerndes Hinsehen auf die Erfahrung Sicherheit gewinnen. Dadurch ist jedoch die Möglichkeit, durch logisches Denken die Erfahrung zu überschreiten, keineswegs geleugnet. Denn dieses Ueberschreiten geschieht dadurch, dass dem äufserlich oder innerlich Erfahrenen die ursprüngliche Gestalt, die unmittelbare Bedeutung genommen und ihm eine verallgemeinerte, vertiefte, verinnerlichte Gestalt, ein analogischer Sinn gegeben wird. Hier käme Kant's „analogische“ Erkenntniss zu ihrem Rechte (vgl. S. 141 ff.) — Wieviel neben einander berechtigte Methoden des Erkennens es daher auch geben mag: jeder von ihnen müssen sowohl der stete Contact mit der Erfahrung, als auch die denknothwendige, logische Ueberschreitung derselben als wesentliche Factoren zukommen.

Im Zusammenhange mit dieser Frage müsste die Erkenntnisstheorie auch das Aprioritätsproblem erörtern. Dabei käme sie zu dem Resultate, dass die denknothwendige Verknüpfung der Vorstellungen nur durch gewisse dem Geiste vor aller Erfahrung ursprünglich immanente Einheitsbegriffe zu Stande kommen könne. Doch müsste sie hinzufügen, dass wir uns dieser apriorischen Begriffe nur durch inneres Erfahren und Erleben bewusst werden können. So hat also selbst unser Bewusstsein von den apriorischen Begriffen eine empirische Grundlage; allerdings auch nur das Bewusstsein von ihnen; denn die Begriffe selbst stammen aus der gar nicht in die Erfahrung eintretenden unbewussten Grundlage unseres Geistes. — Uebrigens ist das innere Erfahren der apriorischen denknothwendigen Begriffe wesentlich verschieden von allem anderen Erfahren. Diese Verschiedenheit besteht in dem dort dazu kommenden Bewusstsein jenes eigenthümlichen inneren logischen Zwanges, der die Erfahrung über sich selbst hinausträgt, ihr die transscendente Bedeutung verbürgt (vgl. das fünfte Kapitel des vierten Abschnittes).

Endlich müsste die Erkenntnisstheorie, im Zusammenhange mit diesen Fragen, das Verhältniss des logischen Verknüpfens zu Anschauen und Fühlen erörtern, also prüfen, inwieweit von reinen Begriffen im menschlichen Denken die Rede sein könne. Diese Untersuchung würde dahin führen, anzuerkennen, dass alles Denken von Anschauung umspielt sein müsse, dass selbst das Denken der innerlichsten, abstractesten Gegenstände der Intuition bedürfe. Und ferner würde sich ergeben, dass, je innerlicher die Gegenstände sind, das Denken um so weniger vom Fühlen zu trennen sei. Hier würde die Verwandtschaft des metaphysischen Denkens mit dem künstlerischen Schaffen zum Vorscheine kommen und so der Lange'schen Bezeichnung der Metaphysik als einer „Begriffsdichtung" zu jener früheren (vgl. S. 251) noch eine andere wahre Seite abgewonnen werden. — Auch die Erörterung dieser schwierigen Frage muss der systematischen Erkenntnisstheorie aufgespart bleiben. Dort wird auch der scheinbare Widerspruch zwischen der Unabtrennbarkeit des logischen Denkens von Intuition und Gefühl und der im Grunde doch rein begrifflichen Natur des logischen Denkens aufgelöst werden müssen.

3. Die Leistungsfähigkeit des Principes der reinen Erfahrung.

Im vierten Abschnitte sahen wir, dass die theoretische Verzweiflung, in die uns die Annahme der Alleingiltigkeit des positivistischen Erkenntnissprincipes stürzte, einzig und allein durch die Anerkennung des rationalistischen Principes ihr Ende finden kann. Hier wollen wir noch einmal prüfend auf jenen Gedankengang zurückschauen und uns fragen, ob es denn wirklich kein anderes Mittel gebe, um aus dem Banne der individuellen Bewusstseinsvorkommnisse hinauszugelangen.

Ueberaus häufig wird dem Principe der Erfahrung die Fähigkeit, Erkenntniss zu begründen, zugeschrieben. Man nimmt ohne Weiteres an, dass die Erfahrung als solche, wenn sie auch nicht in das letzte Wesen der Dinge einzudringen vermöge, so doch im Stande sei, uns ein gesetzmäſsig zusammenhängendes Weltbild zu verschaffen. Die Annahme, dass die Nothwendigkeit des Denkens die Nothwendigkeit des Seins anzeige, also transscendente

Bedeutung besitze, sei nicht nur überflüssig, sondern direct schädlich, ja eine Hauptursache der Verirrungen der Philosophie. Nur solange gehe man sicher, als man an der Hand der Erfahrung vorwärts schreite und sich streng nach dem durch sie gebotenen Leitfaden richte. Behalte man die Erfahrung als das leitende Princip vor Augen, dann dürfe man natürlich auch über das unmittelbar Erfahrene hinausgehen. Denn man sei doch wohl berechtigt, anzunehmen, dass das Erfahrbare, das nicht in die directe und unmittelbare Erfahrung eintritt, denselben Regeln und Gesetzen unterworfen sei wie das unmittelbar Erfahrene. Soweit die Erfahrung eine gewisse Controlle ausüben könne, möge man in der Aufstellung von gesetzmäſsigen Zusammenhängen getrost fortschreiten.

Ohne Zweifel ist die Erfahrung ein fundamentales Erkenntnissprincip. Was wir unmittelbar erfahren, ist, soweit wir es unmittelbar erfahren, unbezweifelbar gewiss. Dass ich jetzt den Empfindungscomplex „weiss, rund, schwer", im nächsten Augenblicke die abstracte Vorstellung „tugendhaft" in meiner unmittelbaren Erfahrung besitze, ist eine Gewissheit, die mir keine Macht der Welt zu entreiſsen vermag. Die unmittelbare Erfahrung besteht aus einer Succession mehr oder weniger complicirter Bewusstseinsvorkommnisse, sie ist daher insofern ein Princip unbezweifelbarer Erkenntniss, als sie uns in jedem Zeitpunkte das Wissen von den jeweilig vorhandenen Bewusstseinsthatsachen zu liefern im Stande ist.

Man sieht sonach: die Erfahrung als Erkenntnissprincip fällt völlig zusammen mit dem positivistischen Erkenntnissprincipe. Die Gewissheit des unmittelbar Erfahrenen ist gänzlich identisch mit der Gewissheit meiner jedesmaligen bewussten Vorstellungen. Meine Bewusstseinsvorkommnisse sind mir nur darum unbezweifelbar gewiss, weil sie ein unmittelbares Innesein oder Erfahren sind. Und umgekehrt: das unmittelbare Innesein gewährt mir nur soweit unbezweifelbare Gewissheit, als meine Bewusstseinsvorkommnisse reichen. Dies alles ergiebt sich übrigens schon aus den Erörterungen, mit denen diese Schrift begann. — So dürfen wir nun auch sagen, dass die Grenzlinie, die wir im ersten Kapitel des vierten Abschnittes zwischen Vorstellung und Ding an sich zogen, auch die Erfahrung von dem absolut Unerfahrbaren

abtrennt, also den Begriff der Erfahrung in erkenntnisstheoretischer Beziehung bestimmt.

Ist aber mit den letzten Worten nicht zu viel gesagt? Müsste es nicht genauer heifsen, dass jene Grenzlinie nur das unmittelbar Erfahrene von dem, was nicht unmittelbar erfahren werden kann, abscheidet? Vielleicht giebt es neben dem unmittelbar Erfahrenen ein Erfahrbares, ein mittelbar Erfahrenes. Vielleicht ist es möglich, mittelst der unmittelbaren Erfahrung über das Erfahrbare Gewissheit zu erlangen, es so zu einem mittelbar Erfahrenen zu machen, und auf diese Weise unsere zusammenhangslosen Bewusstseinsfragmente zu einer gesetzmäfsigen, einheitlichen Erfahrungswelt zu ergänzen.

Wer den bisherigen Untersuchungen gefolgt ist, wird das Oberflächliche dieser, allerdings überaus häufigen, wenn auch meist stillschweigend gemachten Annahme sofort durchschauen. Für den, der das rationalistische Princip leugnet und die Erkenntniss lediglich auf Grundlage des Erfahrenen aufbauen will, muss das unmittelbar Erfahrene mit dem Erfahrbaren überhaupt zusammenfallen. Ich erfahre nur das in meinem Bewusstsein unmittelbar Gegenwärtige; solange irgend etwas für mich diese unmittelbar bewusste Gegenwart noch nicht besitzt, ist es für mich einfach nicht vorhanden. Es gliedert sich für diesen Standpunkt die ganze Welt des Denkbaren in zwei streng geschiedene Theile: in die unmittelbar erfahrenen Bewusstseinsvorkommnisse und in das aufserhalb derselben Vorhandene; über das letztere ist, wie wir längst wissen, auch nicht die mindeste Behauptung gestattet, nicht einmal die, dass ein solches x existirt. Es darf daher auch von diesem x in keiner Beziehung behauptet werden, dass es sich im Zustande der Erfahrbarkeit befinde. Nur dadurch kann es aufhören, für mich ein Nichtvorhandenes, absolut Unerfahrbares zu sein, dass es in meinem Bewusstsein als unmittelbar erfahrene Gegenwart auftritt. Dann habe ich es aber in meinem Bewusstsein so, wie ich es gegenwärtig unmittelbar erfahre, nicht etwa so, wie es vor dem Eintreten in mein Bewusstsein beschaffen war. Dieser sein früherer Zustand als solcher ist und bleibt ewig unerfahrbar.

Da es also für diesen Standpunkt aufser dem unmittelbar Erfahrenen etwas Erfahrbares überhaupt nicht giebt, so ist es für ihn auch nicht möglich, durch Schlussfolgerungen über das Er-

fahrbare Gewissheit zu erwerben. An dem Leitfaden der Erfahrung durch Schlussfolgerungen über das unmittelbar Erfahrene hinausgehen wollen, dies heifst: Begriffe, die wir nur als unmittelbar erfahrene Vorstellungen mit unbezweifelbarer Gewissheit kennen, auf das absolut unerfahrbare Gebiet, auf das Transsubjective, übertragen wollen. Diese Uebertragung setzt, wie wir wissen, die Anerkennung des rationalistischen Principes voraus. Mittelbare Erfahrung ist also nie und nimmer Erfahrung, sondern Erschliefsung des absolut Unerfahrbaren vermittelst gewisser unmittelbar erfahrener Vorstellungen (zu denen eben auch die Begriffe gehören) unter Zugrundelegung des rationalistischen Principes. Wer also lediglich auf Grundlage des Erfahrungsprincipes mittelbare Erfahrungen machen will, weifs nicht, was er will (vgl. S. 189).

Ebensowenig hat es natürlich auf diesem Standpunkte der puren Erfahrung einen Sinn, von einer Controlle der wissenschaftlich gewonnenen Gesetze durch die Erfahrung zu sprechen. Diese Controlle würde darin bestehen, zu untersuchen, ob die von der Wissenschaft aufgestellten Gesetze durch die in der unmittelbaren Erfahrung gegebenen einzelnen Fälle bestätigt werden. Von einer Controlle durch die Erfahrung kann daher nur unter der Voraussetzung die Rede sein, dass gewisse Gesetze, Zusammenhänge angenommen werden, die eben durch die Erfahrung bestätigt werden sollen. Nun wissen wir, dass auf dem Standpunkte der exclusiven Giltigkeit des positivistischen Erkenntnissprincipes, der mit dem Standpunkte der puren Erfahrung zusammenfällt, Gesetze, Zusammenhänge und dgl. nicht aufgestellt werden dürfen. Es hat also auf diesem Standpunkte auch keinen Sinn, von einer Controlle oder Bestätigung durch die Erfahrung zu reden, weil es eben für diesen Standpunkt absolut nichts geben kann, was controllirt oder bestätigt werden soll. — Doch auch wenn wir zugeben wollten, dass irgend anderswoher die Kenntniss von Gesetzen entsprungen sein könne, so dürfte doch immer noch nicht von einer Bestätigung derselben durch die blofse Erfahrung die Rede sein. Denn die Erfahrung als solche lässt, wie wir wissen, uns niemals Gesetze und Zusammenhänge sehen, hören, tasten. Um aus der Erfahrung Gesetze herauszulesen, müssen wir auf Schritt und Tritt das ergänzende, eliminirende, zurechtrückende, vertiefende logische Denken anwenden.

Es fehlt nun freilich viel, dass der Empirismus sich dieser für ihn tödtlichen Consequenzen bewusst wäre. Man schlage irgend eines der vom Standpunkte des Empirismus geschriebenen Bücher auf, und man wird auf jeder Seite Belege dafür finden, dass einerseits der Erfahrung die Gesammtleistung des Erkennens zugemuthet wird, und dennoch andererseits ganz arglos auf Schritt und Tritt Behauptungen über das absolut unerfahrbare Sein aufgestellt werden. Der erkenntnisstheoretisch geklärte Leser wird dabei Ueberraschung auf Ueberraschung erleben. Will er sich solche in ganz besonderem Maſse bereiten, so nehme er z. B. Göring's System der kritischen Philosophie in die Hand. Ausdrücklich erkennt Göring ein „vermitteltes Wissen" an, das wir durch „Schlüsse" erwerben, und das uns über das „unmittelbare Bewusstsein" hinausführt und die der directen Beobachtung nicht zugänglichen Gebiete erschlieſst. Und dies logische Erschlieſsen des absolut Unerfahrbaren wird auch thatsächlich unablässig von ihm ausgeübt. Allein aus diesem logischen Erschlieſsen soll doch wieder nur „Erfahrungserkenntniss" entstehen; ja „Erfahrung" und „vermitteltes Wissen" werden als gleichbedeutend gebraucht. Der Erfahrung wird die wunderbare Fähigkeit zugeschrieben, uns über das Kriterium der Richtigkeit, der objectiven Giltigkeit unserer Vorstellungen zu belehren; die Erfahrung soll Sicherheit darüber geben, ob die psychologische Nothwendigkeit eine logische Nothwendigkeit sei! Einzig in der Sinnesempfindung ist „objective, absolute Nothwendigkeit" vorhanden.[1] Dies reime, wer kann! Der Empirismus „beweist einzig und allein durch Erfahrung", er kennt keine höhere Instanz als die Wirklichkeit der Erfahrung. „Was nicht erfahren wird, ist nicht wirklich."[2] Und doch verlangt Göring, dass wir das absolut Unerfahrbare, das, worüber die Erfahrung weder Ja noch Nein sagt, durch logisches Schlieſsen construiren sollen! Wird hier nicht die Erfahrung durch eine „höhere Instanz" ergänzt?

Allerdings gründet sich auch das rationalistische Princip auf eine unmittelbare Erfahrung (vgl. S. 207 f.). Allein diese unmittelbare Erfahrung hat eben zu ihrem Inhalte dies, dass wir berech-

[1] Göring, System der kritischen Philosophie. Bd. I, S. 91; 266 ff.; 306 ff.; 314.

[2] Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 1877, Heft 4, S. 532 ff.; 1878, Heft 1, S. 108.

tigt seien, mit gewissen Begriffen in das absolut Unerfahrbare hinauszugehen. Das logische Erkennen ist ein fortwährendes Ueberschreiten der Erfahrung. Doch giebt sich uns die Berechtigung zu dieser Ueberschreitung nur in einem unmittelbaren inneren Erfahren, in dem energischen Ergreifen und Erleben des logischen Zwanges kund; weswegen denn auch freilich diesem Erkennen die Unbezweifelbarkeit mangelt. So dürfen wir allerdings in gewissem Sinne sagen, dass alles Erkennen auf einem Erfahrungsgrunde ruhe. Das positivistische Erkennen nämlich ist ein absolutes Verweilen innerhalb des unmittelbar Erfahrenen, und eben dieses Verweilen ist zugleich der Rechtsgrund dieses Erkennens. Das logische Erkennen dagegen ist zwar auf jedem Schritte ein Ueberschreiten der Erfahrung, ein begriffliches Bestimmen des absolut Unerfahrbaren, allein der Rechtsgrund dieses Erkennens giebt sich doch gleichfalls in der Form einer unmittelbar erfahrenen Gewissheit kund. So ist also wohl der subjective Rechtsgrund des rationalistischen Principes und die Art, wie wir dieses Principes inne werden, die unmittelbare Erfahrung; allein nie und nimmer besteht dieses Erkenntnissprincip selber in der Erfahrung.

Doch diese Unterscheidung macht der Standpunkt der puren Erfahrung nicht. Er glaubt, dass uns die Erfahrung als solche, ohne dass wir den transsubjectiven, anti-empirischen Zwang des logischen Denkens innerlich anzuerkennen brauchten, über das unmittelbar Erfahrene hinauszuführen im Stande sei. —

Wir haben früher gesehen, dass das Erkenntnissprincip des absoluten Skepticismus einen grundwesentlichen Factor des Kantischen Denkens bildet. Dies können wir nun auch so ausdrücken, dass eine grundwesentliche Seite seines Standpunktes in der Anerkennung des Principes der Erfahrung als des alleingiltigen Erkenntnissprincipes bestehe. Freilich steht dies im Widerspruche mit seiner Ausdrucksweise. So schwankend auch bei ihm die Bedeutung des Wortes „Erfahrung" ist, so stellt er sie doch immer den apriorischen Functionen als solchen gegenüber, wiewohl allerdings auch diese Functionen für einen Philosophen, der den absoluten Skepticismus vertritt, im Grunde nichts Anderes sein dürften als bewusste Vorstellungen, d. h. ein unmittelbar Erfahrenes, und ihnen keine Geltung über das unmittelbar Erfahrene hinaus ertheilt werden dürfte. Hätte er den absoluten Skepticismus con-

sequent durchgeführt, so hätte er auch die Begriffe der Substanz, Causalität u. s. w. als Erfahrungsbegriffe bezeichnen und in das unmittelbar Erfahrene aufgehen lassen müssen. Doch auf diese Ueberschreitungen des im Principe des Skepticismus *implicite* anerkannten Erfahrungsprincipes brauchen wir hier nicht einzugehen. Unsere ganze frühere Darlegung, wie Kant das Princip des absoluten Skepticismus einerseits anerkennt, andererseits verleugnet, ist eben damit eine Darlegung der Art und Weise, wie das Erfahrungsprincip von ihm einerseits anerkannt, andererseits verleugnet wird.

Man könnte noch fragen, warum Kant das absolut skeptische Princip niemals nach der Weise des Erfahrungsprincipes ausspricht. Die Antwort liegt auf der Hand. Wenn er sagt, dass wir stets nur von unseren „Vorstellungen" wissen können, so subsumiren sich ihm, freilich mit Unrecht, unter das Wissbare auch die apriorischen Functionen; denn diese gelten ihm trotz der Nothwendigkeit und Allgemeinheit, vermöge deren sie weit über unsere bewussten Vorstellungen hinausreichen, dennoch als Vorstellungen. Wenn er sich dagegen so ausdrückte, dass unser Wissen aus nichts als „Erfahrung" bestehe, so hätte sich jene Subsumtion nicht vollziehen können; denn das Nothwendige und Allgemeingiltige der apriorischen Formen steht zu augenscheinlich mit der nie über Einzelnes hinauskommenden Erfahrung im Widerspruche.

Aus unseren früheren Auseinandersetzungen (vgl. S. 191 f.) geht auch dies hervor, dass bei Kant dasjenige, was an den Erscheinungen nach Abzug der apriorischen Formen übrig bleibt, also das, was er, im Gegensatze zu dem Apriorischen, recht eigentlich als „Erfahrung" bezeichnet, eine Menge absolut unerfahrbarer Elemente enthält. Er ergänzt in naiver Weise das unmittelbar Erfahrene durch soviel vermeintliche Vorstellungen, als ihm nöthig scheinen, um die im Bewusstsein vorhandenen Bruchstücke von Causalreihen und Coexistenzverhältnissen weiterzuführen und zu vervollständigen. Ja, da das Bewusstsein in jedem Augenblicke nur eine sehr geringe Anzahl Vorstellungen besitzt, doch aber nach Kant in jedem Augenblicke ein geordnetes, zusammenhängendes Vorstellungsganzes besteht, so ist seine „Erfahrung" in ihrem bei Weitem gröfsten Theile ein „mittelbar Erfahrenes", also, nach dem vorhin Gesagten, ein Unding.

Zwar ganz so einfach stellt sich die Sache bei ihm nicht. Manche seiner Aeufserungen lauten so, als ob er die Erfahrung auf die wirklich gemachten Wahrnehmungen einschränkte, für ihn also die Erfahrung in dem unmittelbar Erfahrenen aufginge. So sagt er z. B.: „Uns ist wirklich nichts gegeben als die Wahrnehmung und der empirische Fortschritt von dieser zu anderen möglichen Wahrnehmungen.“ Von Einwohnern im Monde soll daher nur insofern die Rede sein dürfen, als „wir in dem möglichen Fortschritte der Erfahrung auf sie treffen könnten“ (S. 389 f.). So darf auch der absolute Skeptiker reden. Damit hängt es zusammen, dass er von keiner absoluten Weltgröfse sprechen will. „Die Weltreihe kann weder gröfser, noch kleiner sein als der mögliche empirische Regressus“ (S. 408). Soweit ich im empirischen Regressus wirklich komme, so grofs wird für mich die Welt. „Der Begriff der Weltgröfse ist nur durch den Regressus, und nicht vor demselben in einer collectiven Anschauung gegeben“ (S. 411). Und ganz entsprechend heifst es von der Theilung der Materie, dass sie „soweit gehe, als man im Regressus der Theilung fortschreiten wolle“ (S. 414). Wäre in Kant's Denken nicht der Gedanke vorhanden gewesen, dass die Gegenstände der Erfahrung mit den wirklich erfahrenen Vorstellungen zusammenfallen, so hätte er die Gröfse der Erscheinungswelt entweder als unendlich, oder als endlich bezeichnen müssen.

Allein er dachte diesen Gedanken, dass die Erfahrungsgegenstände nicht dort sein können, wo keine wirklich erfahrenen Vorstellungen sind, nur unklar und ungefähr, so dass er ihm zugleich seine eigene Verleugnung beimischte. Das unmittelbar Erfahrene ergänzt sich ihm unwillkürlich durch eine Menge von möglichen Vorstellungen, und diese rechnet er ohne Weiteres zu dem wirklich Gegebenen. „Alles ist wirklich, was mit einer Wahrnehmung nach Gesetzen des empirischen Fortganges in einem Context steht“ (S. 390). Also nicht nur das in jedem Augenblicke wirklich Wahrgenommene ist wirklich (denn dann könnte nicht von „Gesetzen“ und von „Context“ die Rede sein), sondern auch — obzwar dieses zweite Glied nur unklar von Kant hinzugedacht ist — diejenigen Vorstellungsmöglichkeiten, durch die das Chaos des in jedem Augenblicke factisch Wahrgenommenen nach Causalität und Wechselwirkung gesetzmäfsig verknüpft erscheint. Er würde den Gedanken

als absurd zurückweisen, dass die Vorstellungen, sobald sie aus dem individuellen Bewusstsein austreten, in Bezug auf das Vorstellungsdasein zu Nichts werden, und dass die Vorstellungen, bevor sie in das individuelle Bewusstsein eintreten, in Bezug auf das Vorgestelltwerden Nichts gewesen sind. Wäre das in jedem Augenblicke factisch Wahrgenommene nicht ringsum von solchen Vorstellungs- oder Erscheinungsmöglichkeiten umgeben, so dürfte er niemals von einer gesetzmäſsigen Verknüpfung der Erscheinungen reden.

Nur bei dieser Annahme gewinnt es einen Sinn, wenn Kant sagt: es sei „der Fortschritt von Erscheinungen zu Erscheinungen geboten, sollten diese auch keine wirkliche Wahrnehmung abgeben, weil sie demungeachtet doch zur möglichen Erfahrung gehören“ (S. 411). Hiermit meint er sicherlich nicht, dass das Unwahrgenommene nur insofern zur Erfahrung gehöre, als es in den Augenblicken, wo ich den abstracten Gedanken der Verlängerung der Reihe der Erscheinungen bis hinaus über das unmittelbar Wahrgenommene denke, in dem Inhalte meiner abstracten Gedanken enthalten ist. Denn in diesem Falle würden die Wahrnehmungen da, wo mein Bewusstsein aufhört, absolut abreiſsen. Die Erscheinungswelt würde aus dem absolut isolirten und darum chaotisch succedirenden und chaotisch coexistirenden Bewusstseinsinhalte bestehen, in dem dann und wann der abstracte Gedanke mit dem Inhalte: „gesetzmäſsige Verknüpfung der Erscheinungen“ und dgl., vorübergehende Existenz erhielte. Mit jener „möglichen Erfahrung“ ist vielmehr, wenn auch dunkel, die Fortsetzung des unmittelbar Wahrgenommenen über das jedesmalige Bewusstsein hinaus in Form von Vorstellungsmöglichkeiten gedacht. Statt zu sagen, dass diese Vorstellungsmöglichkeiten als ein absolut Unerfahrbares nur vermittelst des rationalistischen Principes erschlossen werden können, zieht er sie in der widerspruchsvollen Form einer „möglichen Erfahrung“ unklar in die Erfahrung selbst herein.[1] — In dieser vorsichtigen, mit dem unausdrücklichen Denken Kant's

---

[1] Laas hat ein sehr scharfes Auge auf die Kantische Ergänzung der „wirklich wahrgenommenen Urthatsachen“ zu einer „vorgestellten objectiven Welt“ (Kants Analogien der Erfahrung. S. 94 ff.; 126 f. und öfter). Doch fragt er sich nie, auf Grund welches Erkenntnissprincipes allein eine solche Ergänzung vorgenommen werden dürfe, oder wie sie sich zum Dinge an sich verhalte.

rechnenden Weise müssen viele Sätze aus den letzten Abschnitten der „Antinomie der reinen Vernunft“ erklärt werden.

Auch in der nachkantischen Philosophie hat die Unklarheit über die Leistungsfähigkeit des Erkenntnissprincipes der reinen Erfahrung nicht aufgehört. Von speculativer Seite wird fortwährend hervorgehoben, wie wenig dies Princip auszurichten vermöge, wie alles philosophische, ja überhaupt wissenschaftliche Erkennen nimmermehr aus bloſser Erfahrung stamme. Diese Gegner rücken indessen diesem Principe nie genug hart an den Leib, bestimmen sein Geltungsbereich nicht genau genug, sie trauen ihm stillschweigend eine viel zu weit reichende Leistungsfähigkeit zu. Erst dann zeigen sich die anmaſsenden Ansprüche desselben in ihrer ganzen bodenlosen Unrechtmäſsigkeit, wenn die Einsicht gewonnen ist, dass es lediglich die, an sich betrachtet, absolut regellosen individuellen Bewusstseinsvorkommnisse in ihrem Zusammensein und Aufeinanderfolgen von Moment zu Moment constatiren könne, dass für dasselbe nichts weiter existire als ein sich unablässig verändernder, chaotisch durcheinander geworfener Haufen von einzelnen Vorstellungen.

Und dieselbe Unklarheit findet sich bei den Vertheidigern der ausschlieſslichen Giltigkeit des Erfahrungsprincipes. Mögen sie sich auch noch so vorsichtig und enthaltsam geberden, das Erkennen noch so sehr einschränken und noch so Vieles, was die Wissenschaft bisher ohne jedes Bedenken als dem Erkennen zugänglich angesehen, für unerkennbar erklären: sie muthen ihrem Principe dennoch viel zu viel zu. Belege dafür haben wir bereits in dem zweiten Kapitel des vierten Abschnittes erhalten. Denn was dort an Lange, Laas u. s. w. als Vermengung zwischen Vorstellung und Ding an sich, als Verkennung der Leistungsfähigkeit des positivistischen Principes dargestellt wurde, dies lieſse sich auch, ohne irgend welche Inhaltsveränderung, als Widerspruch des Standpunktes der reinen Erfahrung mit sich selber behandeln. Auch was vorhin (S. 258 f.) gegen Göring gesagt wurde, gehört hierher.

Indessen will ich hier doch noch einen Beleg hinzufügen, da es sich dabei um einen der radicalsten und schonungslosesten Versuche, das Erfahrungsprincip auf die ihm zukommenden Grenzen zu beschränken, handeln wird. Avenarius hat in einem in-

teressanten Schriftchen[1] das Gebiet der Philosophie vom Standpunkte der „reinen Erfahrung“ aus zu begrenzen unternommen. Er will das, was gewöhnlich unter dem Namen „Erfahrung“ läuft, von allem nicht wirklich Erfahrenen, von allem Hinzugedachten reinigen, und diese so gereinigte Erfahrung soll das einzig maſsgebende Princip der Philosophie sein. — Die Philosophie hat nach Avenarius die Aufgabe, Unbekanntes auf Bekanntes zurückzuführen, wobei das Bekannte stets ein allgemeiner Begriff sein muss. Das philosophische Begreifen ist das Auffassen eines Unbekannten mittelst eines Bekannten, wofern nur jenes ein Besonderes, dieses ein Allgemeines ist. Nun enthält dieser ganze Process des Begreifens nicht ein einziges Moment, das nicht durch die Erfahrung gegeben sein soll. Es gilt als selbstverständlich, dass das Unbekannte, welches im Begreifen unter das bekannte Allgemeine subsumirt werden soll, „ein durch eine Erfahrung Gegebenes“ sei.[2] Ganz ebenso ist auch das Bekannte, unter das die Subsumtion vorgenommen werden soll, „durch eine Erfahrung gegeben.“[3] So kann denn natürlich auch das Subsumiren als solches, die Function des Auffassens selber nicht als ein neues Princip zu der Erfahrung hinzutreten, sondern muss lediglich durch die Erfahrung bestimmt sein. Darum ist auch Avenarius bestrebt, das Princip des „kleinsten Kraftmaſses“ oder der „Kraftersparniss“ — wonach sich das ganze Appercipiren und Begreifen letzten Endes richten soll — als ein Princip darzustellen, das in das durch Erfahrung Gegebene kein neues Element hineinträgt.[4]

So darf er denn auch seine Aufgabe der Erfahrungsreinigung einzig nur nach dem Maſsstabe der Erfahrung selber ausführen. Und in der That, nach vielen Seiten thut er dies mit lobenswerther Consequenz. Er will das durch die Erfahrung Gegebene nicht nur von allem reinigen, was ihr der Mensch mythologisch und anthropopathisch in der Form seiner Seele und seines Fühlens unterlegt; er geht weiter und unterwirft die Frage einer genauen Prü-

---

[1] Richard Avenarius, Philosophie als Denken der Welt gemäſs dem Principe des kleinsten Kraftmaſses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung. Leipzig 1876.

[2] A. a. O. S. 42.

[3] A. a. O. S. 27.

[4] A. a. O. S. 47.

fung, ob die sogenannten „Verstandesformen“ in dem wirklich Erfahrenen mit erfahren werden oder nicht.[1] Dabei kommt er zu dem richtigen Resultate, dass wir weder die Kraft als ein Bewegendes, noch die Nothwendigkeit, und darum auch nicht die Causalität erfahren. „Was wir erfahren, ist immer nur, dass Eines auf das Andere folgt; weder Zwang erfahren wir, noch Willkür, dass sie einander folgen.“[2] Doch er geht noch weiter, er will auch die Substanz aus dem wirklich Gegebenen eliminirt sehen. Denn sie ist „in dem Materiale des wirklich Erfahrenen nicht mitgegeben.“[3] Hier hat die Erfahrungsreinigung ein Ende. Wir wollen nun die positiven Bestimmungen, die er der Erfahrung giebt, betrachten und fragen, ob sich diese vom Standpunkte des Erfahrungsprincipes rechtfertigen lassen.

Erstlich verkürzt er die Erfahrung um ganze grofse Gebiete. Das Seiende setzt er einfach der Empfindung gleich.[4] Ich möchte wissen, wodurch er sich berechtigt glaubt, die übrigen Bewusstseinsphaenomene von dem „Seienden“ auszuschliefsen. Von dem Standpunkte des wirklich Erfahrenen ist der abstracte Begriff „Gott“ oder die Phantasievorstellung „geflügelter Mensch“ genau in demselben Sinne ein Seiendes als die Empfindung „roth“ oder „schwer.“ Die pure Erfahrung sagt uns nur, dass diese und diese Empfindungen, Wahrnehmungen, Erinnerungsvorstellungen, Begriffe u. s. w. in meinem Bewusstsein vorkommen. Wenn ich einigen unter diesen Bewusstseinsvorkommnissen (z. B. den Empfindungen) einen höheren Wirklichkeitswerth ertheile als den übrigen, die einen als primär, die anderen als secundär betrachte, so mafse ich mir damit an, etwas über ihre ansichseiende Grundlage, über das, was sie hinter der Erfahrung trägt und hält, also etwas über die Principien des Seienden zu wissen. Die Erfahrung zeigt uns zwar an den Bewusstseinsvorgängen höchst mannichfaltige Unterschiede der Form, des Inhaltes, der Intensität u. s. w. In ihrer Machtsphaere liegt es daher, diese Unterschiede zu constatiren, also etwa zu sagen, dass sehr viele von den Empfindungen, die ich habe, mein Bewusstsein intensiver in Anspruch nehmen

[1] A. a. O. S. 30 f.
[2] A. a. O. S. 45 f.
[3] A. a. O. S. 30; 51; 55 f.; 59.
[4] A. a. O. S. 59.

als die sie begleitenden Phantasievorstellungen, dass aber auch sehr oft die gröfsere Intensität auf der Seite der letzteren ist, u. s. w. Ueber ein solches Constatiren jedoch führt das Erfahrungsprincip nicht hinaus. Die Erfahrung als solche ist absolut aufser Stande, uns darüber zu belehren, wie aus diesen Unterschieden etwas über den Grad des Seins, über seinen mehr ursprünglichen oder mehr abgeleiteten Charakter und dgl. zu erschliefsen sei. So hat also jene Beschneidung des Seienden letzten Endes darin ihren Grund, weil Avenarius stillschweigend weit mehr zu wissen meint, als ihn die Erfahrung lehren kann.

Zweitens zieht er aber nun auch ausdrücklich in die Erfahrung Gebiete herein, die ihr ewig verschlossen bleiben müssten. Statt bei dem einfachen Satze stehen zu bleiben, dass zu der „reinen Erfahrung“ eben nur die Empfindungen gehören, die ich wirklich erfahre, spricht er überall so, als ob es aufser den Empfindungen, die ich wirklich erfahre, auch noch andere Empfindungen gäbe; als ob sich die Empfindungen über den wirklich erfahrenen Empfindungsbereich weiter fortsetzten. Er könnte unmöglich von der „Continuität des Geschehens“, von regelmäfsigen Beziehungen im Seienden oder gar von „Principien“, unter denen das Seiende aufgefasst werden soll, von „Weltauffassung“ und dgl. sprechen, wenn er annähme, dass die von Augenblick zu Augenblick wechselnde Grenze, an der die wirklich erfahrenen Bewusstseinsvorgänge völlig regellos abreifsen, die Grenze des Seienden sei. Er nimmt demnach stillschweigend an, dass gewisse Begriffe, die er natürlich nur als unmittelbar erfahrene kennt, jenseits aller Erfahrung Geltung haben; und vermittelst dieser Begriffe, auf Grundlage des rationalistischen Erkenntnissprincipes, füllt er die Sphaere jenseits des wirklichen Erfahrens aus. Vor Allem gehört zu diesen transsubjectiv angewandten Begriffen der Begriff der Empfindung. Denn er denkt sich, wie gesagt, das Seiende jenseits des unmittelbar Erfahrenen, gerade so wie innerhalb desselben, als Empfindung. Spricht er doch sogar von dem Unterschiede zwischen subjectiver und objectiver Empfindung. Gewisse Empfindungsveränderungen sollen subjectiv absolut unempfunden bleiben.[1] Dies würde er nicht sagen, wenn ihn nicht sein Denken zwänge, dem Begriffe

[1] A. a. O. S. 60 f.

der Empfindung über die Empfindung hinaus Geltung zu geben und durch ihn den „Weltgedanken“ entstehen zu lassen. Avenarius thut also erkenntnisstheoretisch im letzten Grunde dasselbe wie z. B. Hegel, der sich logisch gezwungen sieht, den Begriff der Idee oder des Denkens über das unmittelbar Erfahrene hinaus anzuwenden und zum constituirenden Weltbegriffe zu machen. Denn Beide setzen die Giltigkeit gewisser Begriffe für das Transsubjective voraus; das positivistische Erkenntnissprincip gestattet ebensowenig den Begriff der Empfindung, wie den der Idee, über das wirklich Erfahrene hinaus anzuwenden.

Dieser Welt von subjectiven und (vermeintlichen) objectiven Empfindungen spricht nun Avenarius „Continuität des Geschehens“ zu; ferner eine gewisse Nothwendigkeit, insofern „erwartet werden darf“, dass, wenn *A* eintritt, *B* folgen werde.[1] Er zweifelt sonach nicht an der regelmäſsigen Ordnung seiner Welt von Empfindungen. Doch er geht noch weiter: er hält es auf dem Standpunkte der „reinen Erfahrung“ für möglich, nachzuweisen, dass die Empfindungen in einander übergehen und sich aus einander entwickeln; ja zu einer „realen Ureinheit“ der Empfindung zu gelangen, aus der die differenten Empfindungen durch Selbstdifferenzirungen entstanden seien.[2] Ueberhaupt liegt bei Avenarius von der ersten Zeile an die Voraussetzung zu Grunde, dass in dem Seienden eine gesetzmäſsige Entwickelung zu finden sei. Sonst wäre es ja auch sinnlos, in allen Vorgängen das „Princip“ des kleinsten Kraftmaſses aufweisen zu wollen.

Diesem Verfahren gegenüber haben wir uns daran zu erinnern, dass nach den Ausführungen des ersten Kapitels im vierten Abschnitte die Bewusstseinsvorgänge oder das wirklich Erfahrene, sobald man dieses Gebiet rein für sich auffasst, nichts von regelmäſsiger Folge, Continuität, geschweige denn irgend eine gesetzmäſsige, einheitliche Entwickelung aufweisen. Es versteht sich für Avenarius' Denken von selbst, dass es widersinnig wäre, das Seiende aus der allenthalben abreiſsenden, absolut regellosen Aufeinanderfolge der wirklich erfahrenen Bewusstseinsvorgänge bestehen zu lassen. Darum denkt er sich zunächst, in stillschwei-

---

[1] A. a. O. S. 46.
[2] A. a. O. S. XIII; 64 f.

gender Anwendung des rationalistischen Principes, die Empfindungen über die jedesmalige Bewusstseinsgrenze fortgesetzt (womit natürlich zugleich auch den Begriffen der Einheit, Vielheit u. s. w. transsubjective Bedeutung gegeben wird). Und weiter giebt er diesem so erweiterten Empfindungsaggregate, indem er stillschweigend den transsubjectiven Vorschriften der Denknothwendigkeit unablässig Gehör schenkt, regelmäſsige Folge, Continuität, einheitliche Entwickelung nach Principien. — Man sieht sonach: was Avenarius „reine Erfahrung" nennt, kommt nur durch die über alle Erfahrung hinausgehende Anwendung eines complicirten Begriffsapparates zu Stande.[1]

Zu dem allen kommt nun noch die unglaubliche Anmaſsung, die reine Erfahrung, also die Empfindungen, schlechtweg als das Seiende zu bezeichnen. Hierin könnten unsere Positivisten von Kant lernen. Statt im Sinne Kant's zu sagen, dass die Erfahrung uns eben nur über die Erfahrung belehren könne, dass es sonach vom Standpunkte der bloſsen Erfahrung absolut zweifelhaft bleibe, wie sich das Erfahren zum Seienden verhalte; statt also die ausschlieſsliche Geltung des Erfahrungsprincipes im skeptischen Sinne aufzufassen, decretiren sie mit unerhörtem Machtspruche die Gleich-

---

[1] Zu diesem Begriffsapparate gehört ganz besonders auch der Begriff der Bewegung. Avenarius behauptet die Coordination von Empfindung und Bewegung und erklärt die Bewegung für die Form des Seins (a. a. O. S. 60 f.). Dies ist eine ganz grobe Verunreinigung der Erfahrung. Was wir erfahren, ist lediglich dies, dass gewisse Empfindungen eine Bewegung zum Inhalte haben (es sind dies diejenigen Wahrnehmungen, durch die wir eine Veränderung des Ortes mit Bewusstsein bemerken), andere Empfindungen jedoch keine Spur von Bewegung enthalten. Dahin gehören z. B. die Empfindungen mit dem Inhalte: blau, wohlklingend, heiſs, sauer, stinkend u. s. w. Die Naturwissenschaft führt freilich auch denjenigen Empfindungsinhalt, der für die wirkliche Erfahrung mit keiner Spur von Bewegung „coordinirt" ist, auf Bewegungen zurück. Allein hiermit wendet sie den Begriff der Bewegung und alles, was damit zusammenhängt, in einer die Erfahrung absolut übersteigenden Weise an; sie verfährt auf Grund der rationalistischen Anerkennung der Denknothwendigkeit. Der Standpunkt der „reinen Erfahrung" muss sich daher gegen die naturwissenschaftlichen Lehren, wonach Licht, Ton, Wärme u. s. w. auf Bewegung reducirt werden, ablehnend verhalten. Die Uebereinstimmung mit der Naturwissenschaft, deren er sich so gerne rühmt, ist eine reine Illusion. Der Positivismus macht, ebenso wie alles philosophische Erkennen, so auch alle Naturwissenschaft radical unmöglich.

setzung der Erfahrung mit dem Seienden schlechtweg. Ich möchte wissen, welcher Dogmatismus schlimmerer Art ist: mit einer an der Scholle des unmittelbar Gegebenen kleben bleibenden, wahrhaft bäuerlichen Beschränktheit alles Sein in die Empfindungen aufgehen zu lassen und ohne Weiteres das Hier in dem Sinne des Ueberall zu nehmen, oder, wie es bei den nachkantischen Idealisten der Fall ist, in ungeprüftem Vertrauen auf die Macht des Denkens kühn und frei über die Grenzen der Erfahrung hinauszustürmen.

Angesichts der allenthalben herrschenden Ueberschätzung des Erfahrungsprincipes und der ebenso allgemeinen Verkennung des rationalistischen Principes hielt ich es für nöthig, hier nochmals in eingehender Weise die Unentbehrlichkeit dieses und die Leistungsunfähigkeit jenes Principes darzuthun.

4. Das Princip der moralischen Gewissheit bei Kant.

Zum Schlusse muss ich noch einige Worte über ein Erkenntnissprincip bei Kant sagen, in dessen Nähe wohl zweimal unsere Untersuchung kam, ohne es indessen ausdrücklich zu erwähnen. Wir sagten, dass sowohl Kant's exclusiver Subjectivismus, als auch seine Lehre von der höchsten Vernunft durch das mächtig in ihm wirkende moralische Interesse beeinflusst seien (vgl. S. 73 f.; 153). Eben das moralische Bedürfniss nun, das wir bis jetzt nur als störendes subjectives Element betrachteten, wird von ihm ausdrücklich zum Principe einer unerschütterlichen Gewissheit erhoben. Er gründet unmittelbar die Ethik und mittelbar seine Religionsphilosophie auf dieses Princip. Von der Erkenntnisstheorie hält er das moralische Erkenntnissprincip strengstens ferne. — Schon aus diesem Grunde rechtfertigt es sich, wenn wir diesem Principe erst hier am Schlusse einige Worte widmen. Dazu kommt noch, dass wir in der moralischen Gewissheit kein Erkenntnissprincip im strengsten Sinne erblicken können.

Schon in der Methodenlehre der Vernunftkritik ist von dem Principe der „moralischen Gewissheit“ die Rede. Was ist denn hierbei nun dasjenige, wodurch wir einer transsubjectiven Realität gewiss werden? Die verschiedenen Wendungen, in denen Kant die Grundlage dieser Gewissheit bezeichnet, laufen schliefslich alle

darauf hinaus, dass die Stimme des Sollens, der wir unser Wollen unterworfen finden, unmittelbar die objective Giltigkeit dieses Sollens verbürgt. Die Vernunft gebietet, dass das Handeln gemäfs den sittlichen, die Idee einer moralischen Welt in sich schliefsenden Vorschriften geschehen soll; eben darum muss das Handeln in dieser Weise auch geschehen können; mit anderen Worten: das von der Vernunft ausgehende Sollen verbürgt die „objective Realität einer moralischen Welt" (S. 622 f.). Das moralische Gesetz (und dies ist ja eben ein Gebot des Sollens) hat „innere praktische Nothwendigkeit" (S. 630); durch das Vorhandensein der sittlichen Grundsätze selbst ist es „unumgänglich festgestellt", dass ich dem Sittengesetze als etwas objectiv Giltigem Folge zu leisten habe (S. 637). Die sittlichen Grundsätze haben objective Giltigkeit, da, wenn ich ihnen entsagte, ich in meinen eigenen Augen verabscheuungswürdig werden würde (S. 638). Besonders aus diesem letzten Satze wird deutlich, dass das Sollen, resp. das mit dem Sollen *eo ipso* gegebene Werthbewusstsein es ist, wodurch sich die moralische Gesinnung als etwas objectiv Giltiges verbürgt.

Besonders scharf wird die Grundlage der moralischen Gewissheit in der Kritik der praktischen Vernunft ausgesprochen; wogegen in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten über diesen Punkt eine auffallende Unklarheit und Unsicherheit herrscht. Wir sind, so heifst es dort, uns des moralischen Gesetzes als eines Factums der reinen Vernunft bewusst (VIII, S. 163). Das moralische Gesetz ist das einzige Factum der reinen Vernunft, die sich hierdurch als ursprünglich gesetzgebend ankündigt und „auf eine reine Verstandeswelt Anzeige giebt" (VIII, S. 143; 157). Die praktische Vernunft beweist die Realität ihrer Begriffe durch die That (VIII, S. 105). So zeugt also das sich dem Wollen ankündigende Sollen unmittelbar für seine eigene Wahrheit und Realität. Es quillt, wie Fr. H. Jacobi mit Bezug auf Kant sagt, dem Menschen aus seinem Wollen das wahrhafteste Wissen.[1]

Dieses durch eigene Kraft unmittelbar für seine objective Giltigkeit zeugende Sittengesetz ist nun bei Kant zugleich Grund-

[1] Fr. H. Jakobi, Einleitung in des Verfassers sämmtliche Schriften (Werke, Leipzig 1815. Bd. II, S. 44).

lage für weitere Erkenntnisse. Die Gewissheit, mit der sich uns das Sittengesetz aufdrängt, ist an sich selbst ohne alle logische Vermittelung. Nun ist es aber möglich, von der so alogisch gewonnenen Thatsache einer moralischen Welt aus durch logisches Weiterbauen andere Erkenntnisse zu gewinnen. So ist das moralische Gesetz vor Allem die „*ratio cognoscendi* der Freiheit" (VIII, S. 106). Zuerst bietet sich das moralische Gesetz dar; es führt jedoch, indem die Vernunft es als einen von allen sinnlichen Bedingungen unabhängigen Bestimmungsgrund darstellt, geraden Weges auf den Begriff der Freiheit hin (VIII, S. 140). Der Grundsatz der Moralität fordert die Freiheit als nothwendige Bedingung seiner Befolgung (VIII, S. 274). — Weitere nur durch logisches Denken zu erkennende Bedingungen des moralischen Gesetzes sind die Unsterblichkeit und das Dasein Gottes. Beides gehört, ebenso wie die Freiheit des Willens, zu den „schlechterdings nothwendigen Voraussetzungen" der Giltigkeit des Sittengesetzes (II, S. 630; 638).[1]

So beruht also auch Kant's Moralphilosophie in grundwesentlichen Punkten auf der stillschweigenden Anwendung des rationalistischen Erkenntnissprincipes. Den Ideen der Freiheit, der Unsterblichkeit und Gottes wird, da sie als unumgängliche Bedingungen der Giltigkeit des Sittengesetzes zu denken sind, „objective Realität" zugesprochen (VIII, S. 107; 274). So schreibt also Kant *implicite* dem logischen Denken, das zu einem „*a priori* unbedingt geltenden praktischen Gesetze" (VIII, S. 262) die Bedingungen hinzudenkt, transscendente Bedeutung zu. Und wie das Erkennen des Dinges an sich in der theoretischen Philosophie, so bedient sich auch dies von den Ergebnissen der moralischen Gewissheit

---

[1] Dagegen ist der Begriff des „höchsten Gutes" (d. i. der Verbindung der Tugend als Bedingung mit der proportionirten Glückseligkeit als Folge) bei Kant nicht erst durch theoretische Schlüsse auf moralischer Grundlage gewonnen, sondern die Gewissheit des höchsten Gutes ist unmittelbar durch das Factum des moralischen Gesetzes gegeben (z. B. VIII, S. 251). Besonders bezeichnend ist es, dass er von der „durch die Achtung vor dem moralischen Gesetze nothwendigen Absicht aufs höchste Gut" spricht (VIII, S. 275). So enthält also die Stimme des Sollens das höchste Gut als unmittelbares Object in sich geschlossen. — Uebrigens tritt bei Kant der Unterschied von unmittelbarer moralischer Gewissheit und theoretischer Ableitung auf Grund derselben nicht scharf hervor.

aus weiter in das Ding an sich hineinschreitende Denken auf Schritt und Tritt der Kategorien (und Ideen). Die Berechtigung aber zu dieser transscendenten Anwendung der Kategorien findet er, wie dies auch schon eine Stelle der Prolegomena aussprach (III, S. 134; vgl. oben S. 144), in dem Umstande, dass sie gänzlich aus dem reinen Verstande entspringen, also ihrem Ursprunge nach von allen sinnlichen Bedingungen unabhängig sind und sich daher auf Objecte überhaupt beziehen (VIII, S. 172 ff.). Während sonst die Leerheit der von der sinnlichen Anschauung isolirten Kategorien ihre Ungiltigkeit für das transscendente Gebiet begründete, erscheint sie hier umgekehrt als ein ihre transscendente Giltigkeit begründender Vorzug. So setzt sich also der transscendente Gebrauch der Kategorien, und insofern der Widerspruch gegen den absoluten Scepticismus, in der Moralphilosophie Kant's in verstärkter und noch weniger verhüllter Weise fort.

Freilich bezeichnet er diese auf Grundlage des unmittelbaren moralischen Bewusstseins weiterbauenden Operationen nirgends ausdrücklich als logische. Er ist vielmehr auf alle mögliche Weise bemüht, von den auf Grundlage des moralischen Bewusstseins vorgenommenen Ableitungen den Charakter des Logischen und Theoretischen fern zu halten. Dadurch geräth er in die sonderbarsten Widersprüche und Halbheiten. Statt zu sagen, es handle sich hier um ein theoretisches Erkennen auf praktischer Grundlage, bezeichnet er das Erkennen von Freiheit, Gott, Unsterblichkeit geradezu als ein „praktisches Erkennen" oder als ein „Erkennen zum praktischen Gebrauche" und dgl. Mit Recht nennt Eduard Erdmann dies „praktische Erkennen, das Erkennen ist, und dessen Inhalt sein Object genannt wird, obgleich es von seinem Objecte nichts weifs und nicht den geringsten Begriff hat", eine „Monstrosität."[1] Zwar heifst es einmal bei Kant vollkommen deutlich, dass die speculative Vernunft diejenigen „theoretischen Positionen", die mit dem ursprünglich gewissen moralischen Gesetze unzertrennlich verbunden sind, mit ihren Begriffen, als einen fremden auf sie übertragenen Besitz, zu vereinigen suchen müsse (VIII, S. 259); ja die Vernunftkritik bezeichnet die sich auf Gott

[1] Johann Eduard Erdmann, Die Entwicklung der deutschen Speculation seit Kant. Leipzig 1848. Bd. I, S. 142 f.

und Unsterblichkeit beziehende Frage als „praktisch und theoretisch zugleich“ (S. 621). Doch wird sonst überall, und zwar oft in höchst verschnörkelten Wendungen, eingeschärft, dass es sich in Bezug auf die moralischen Postulate nur um ein Erkennen „in praktischer Absicht“, ja nicht um eine Erweiterung der theoretischen oder speculativen Erkenntniss handle (z. B. VIII, S. 277). — Doch auf diese widerspruchsvollen Halbheiten habe ich hier nicht näher einzugehen.

Ich bemerkte schon vorhin, dass mir die moralische Gewissheit kein Erkenntnissprincip im strengen Sinne des Wortes zu sein scheine. Hierüber wird sich eine systematische Erkenntnisstheorie ausführlich zu verbreiten haben. Hier seien nur einige Andeutungen gegeben.

Ich gebe zu, dass das Bewusstsein des Sollens oder — was dasselbe ist — das Bewusstsein inneren Werthes, ebenso wie der logische Charakter der Vorstellungen, einen gewissen transsubjectiven, sachlichen Zwang, etwas die entsprechende reale Wirklichkeit Verbürgendes mit sich führe, und es ist sicherlich keines der geringsten Verdienste Kant's, diese für die entsprechende Beschaffenheit der realen Welt unmittelbar bürgende Kraft unseres Werthbewusstseins mit erhabenem Ernste verkündet zu haben. Im Sollen weiſs ich mich, ebenso wie in der Denknothwendigkeit, im unmittelbaren Zusammenhange mit der Sache selbst. Der im Sollen enthaltene Begriff des inneren Werthes thut sich mir unmittelbar kund als eine geltende, die Welt beherrschende Macht.

Doch ist andererseits nicht zu vergessen, dass der mit dem Bewusstsein des Sollens verknüpfte sachliche Zwang weit mehr persönlicher Natur ist als die logische Nöthigung. Zwar ist auch beim logischen Denken die Form, in der sich mir die objective Bedeutung des Inhaltes verbürgt, subjectiver Natur (vgl. S. 209). Allein das Subjective wird hier als etwas mehr Accidentelles gewusst; innerhalb der Form der subjectiven Gewissheit fühle ich doch den sachlichen Zwang als einen von der Persönlichkeit in hohem Grade unabhängigen, aus der transsubjectiven Wirklichkeit selbst herstammenden Zwang, ich weiſs mich mit der Sache in durchsichtig unpersönlichem Contacte. Anders verhält es sich mit der moralischen Gewissheit. Hier schlägt das Persönliche weit mehr vor. Ich bin mir hier des sachlichen Inhaltes als eines

gewissermaſsen mit den Organen der Persönlichkeit erfassten, aus ihrem Willenskerne stammenden Inhaltes bewusst. Das Sachliche hat hier durch und durch den Charakter des Persönlichen angenommen, ist mit der individuellen, dunklen Wurzel meines Daseins weit inniger verflochten als die durch logisches Denken errungenen Resultate. Aus diesem Grunde darf das Princip der moralischen Gewissheit nicht als ein eigentliches, ebenbürtiges Erkenntnissprincip bezeichnet werden.

So bleibt es also dabei: nur das positivistische und das rationalistische Princip sind Erkenntnissprincipien im vollen Sinne. Durch das Zusammenwirken dieser beiden Principien hat sich die Wissenschaft aufzubauen. Damit soll es dem Philosophen nicht untersagt sein, an geeigneter Stelle die unmittelbaren Verkündigungen der moralischen Gewissheit zu erwähnen und mit in die Wagschale zu werfen. Allein als in die Wissenschaft aufgenommen ist der Inhalt der moralischen Gewissheit doch erst dann zu betrachten, wenn es gelungen ist, ihn auf Grundlage jener beiden eigentlichen Erkenntnissprincipien zu erweisen.

Druck von Pöschel & Trepte in Leipzig.

